ARISTIDE MARIGO

MISTICA E SCIENZA NELLA VITA NUOVA DI DANTE.

L'UNITÀ DI PENSIERO E LE FONTI MISTICHE, FILOSOFICHE E BIBLICHE.

FRATELLI DRUCKER
Padova — Librai editori — Padova
1914

Digitized by Google

Padova - Tip. Randi, 1914

Digitized by Google

L'operetta giovanile di Dante, che reca l'impronta d'un pensiero in formazione, ancora mal definito, e che vuole essere insieme arte e scienza, ha dato occasione ai critici, indaganti la sua finalità, di sostenere idee opposte ed estreme. Alle ardenti dispute successe la quiete, il rifugio tranquillo fra le questioni storiche, dove più facile è il consenso, e la critica parve trovare, quasi senza avvedersene, l'opinione media, lungi dall'esagerato allegorismo e dall'estremo realismo, e vide il pensiero ispiratore della Vita Nuova nella mistica idealizzazione di un amore, reale sì, ma spirituale e purissimo, ed in questa idealizzazione il preludio della Commedia.

E mentre sarebbe davvero follia rievocare le vecchie questioni, nelle quali ciascuno vide, come suole avvenire, una parte sola di verità, ora che gli studi sul dolce stil nuovo hanno messo più in chiaro il valore intellettualistico e mistico della scuola, di cui le rime ed il pensiero informatore della Vita Nuova rappresentano tanta parte, mi parve che appunto per il libretto dantesco, fissata la fonte d'ispirazione, poco si sia approfondita la ricerca sulle sue basi e sulla sua unità di pensiero, e che troppo genericamente si sia veduta dominare l'idea mistica, che di solito si confonde colla

446421 Digitized by Google

semplice trascendenza religiosa, e troppo frammentariamente e inordinatamente si sieno considerati i fatti e gli episodi della storia d'amore.

Tentare di ridurre ad unità questi fatti, e illuminarli di quella luce intellettualistica e mistica, in mezzo a cui l'opera nacque, mi sembrò potesse contribuire a rintracciare la finalità cosciente del Poeta ed a fissare le basi di quel pensiero che, in fondo, la critica contemporanea ha già intuito. Più che particolari fonti mistiche e filosofiche ho ricercato nei concetti generali il pensiero mistico e filosofico come fonte, chè la grande via per lo studio di Dante, la quale conduce a penetrare lo spirito dei tempi, di cui è figlio e dominatore il Poeta, è sempre aperta, non a scoprire il nuovo, ma a chiarire, avvalorare, correggere il vecchio.

Poichè volli dimostrare come il libretto amoroso fosse concepito in un'unità mistica, oltre che di pensiero, di stile, dovetti scendere spesso a minuti raffronti tra la Vita Nuova e la Scrittura, cogliendo negli elementi certi e consapevoli d'ispirazione, nelle affinità di pensiero e fino negli inconsci elementi stilistici e formali – anche questi non privi d'importanza – quell'aura biblica che i commentatori spesso, senza darne le prove, avvertirono.

Insomma non perchè contenga cose peregrine confido che questo saggio abbia il consenso degli studiosi, ma in quanto cerca di fissare, ordinare, documentare nelle linee generali quei concetti che, forse non ancora espressi e distinti, sono già entrati nella critica dantesca. E se lo studio mi condusse a qualche conclusione nuova, il culto religioso per il Poeta e la materia, resa ardua da troppe investigazioni d'alti ingegni, mi tennero esitante e timoroso di cadere in un eccessivo schematismo e di guastare quel senso

Digitized by Google

d'arte e di poesia, che pervade la Vita Nuova, anche se il Poeta vi faccia predominare qua e là elementi riflessi di scienza.

È questo dunque sopratutto un modesto saggio di sintesi di pensiero, dopo tanta utile analisi di critica storica erudita – e non mi s'imputerà a colpa se trascurai quasi del tutto l'erudizione come materia ingombrante il mio assunto – un saggio che forse ha aspetto di novità, ma a cui diedero ragione e materia predecessori valentissimi, dal Salvadori al Vossler ed all'illustre Maestro mio Francesco Flamini, che nelle lezioni accademiche e nei dotti volumi m'ispirò l'amore a Dante e m'insegnò a trarre luce all'esegesi dantesca dalla penombra del pensiero medievale.

A Lui dunque ben conviene l'omaggio di queste pagine, se non sono troppo indegne del nome di cui si fregiano.

Nelle citazioni della Vita Nuova ho seguito il testo critico di M. Barbi. Mi sono giovato dei principali commenti ma in ispecial modo di quello più recente di F. Flamini (Giusti, Livorno 1910), pieno di acute e dotte osservazioni sul pensiero dottrinario di Dante.

N. B. La prima parte di questo studio è pubblicata nel vol. XXIX, 1913 degli Atti della R. Accademia di Scienze. Lettere ed Arti.

Digitized by Google

SOMMARIO

I. – *Le correnti mistiche confluenti nell'operetta dantesca.* – Il vero e la fede nello spirito del Dugento – Le origini e lo sviluppo della mistica – Il pensiero mistico del sec. XIII nella concezione della Vita Nuova – Dalla donna reale alla donna simbolo.

II. – *L'unità della Vita Nuova nello stile della Scrittura e nel pensiero della mistica.* – Lo stile della mistica e lo stile della Scrittura – Il Cantico dei Cantici e le visioni apocalittiche – I treni geremiaci e l'amor doloroso. La purificazione dei sensi e dell'immaginazione – La lode e la contemplazione spirituale – La contemplazione intellettiva. La vittoria della ragione e l'ultima purificazione dell'intelletto – Le supreme ascensioni dell'anima – Allegoria e anagogia.

III. – *Fonti mistiche e filosofiche.* – La dottrina psicologica – Il problema della conoscenza e la scuola del « dolce stil nuovo » – Alberto Magno e S. Tommaso – *La mistica di Dante.*

Digitized by Google

A FRANCESCO FLAMINI

Digitized by Google

Digitized by Google

I

LE CORRENTI MISTICHE CONFLUENTI NELL'OPERETTA DANTESCA

Digitized by Google

Digitized by Google

Il vero e la fede nello spirito del Dugento.

La ricerca laboriosa d'un sistema filosofico che in una solida unità concili la fede colla ragione travaglia ogni spirito di pensatore medievale e tarpa lungo tempo le ali alla poesia. Quando questa, nella tarda primavera delle lingue fiorite dal vecchio e vivace ceppo latino, sorge in Italia, oltre che spontanea di mezzo al popolo, riflessa e colta, risente più che altrove la elaborazione ch'ebbe il pensiero in tanti secoli: dove non è imitazione della musa d'oltralpe, tradisce lo sforzo del profondo e del sottile, ovvero è frutto di viva persuasione ispirata dal sentimento religioso. Ed il fatto apparisce ben chiaro a chi pensi come la letteratura nostra nasca e s'affermi nel secolo della filosofia e del fervore religioso, della scienza e della fede. Dopo un breve errare dubbioso della poesia in cerca di un pensiero nuovo animatore, la via all'arte è dischiusa dal convergere delle varie correnti mistiche che partono dal vangelo o da Platone, e danno ispirazione alla lirica religiosa francescana, o alla lirica mistico-intellettualistica del dolce stil nuovo. Chi poi vuol fare opera complessa di poesia la riveste e l'avvalora di concetti mistici e filosofici che contribuiscono a dare unità d'opera di scienza all'opera d'arte, per quello sforzo di conciliare il dissidio tra scienza ed arte che è vivo nel pensiero medievale.

Nel Convivio, commento dottrinario di poesia, Dante *cadde colla soma* d'un assunto meditato con geniale visione unitaria, forse perchè l'unità vagheggiata gli parve nel corso dell'opera meno

Digitized by Google

rispondente alla nuova evoluzione del suo pensiero filosofico-religioso, forse perchè s'accorse che l'artificiosa distinzione allegorica guastava l'unità artistica; nella divina poesia della Commedia l'arte e la scienza si congiungono in un organismo maravigliosamente compatto. Ma l'unità scientifica s'afferma anche nella Vita Nuova, ove nello sviluppo della storia amorosa sentiamo lo studio d'un accordo armonico tra sentimento e ragione, tra scienza e fede, tra pensiero umano e pensiero mistico; la mistica filosofica che abbraccerà in una visione possente tutto l'universo nella Commedia, si rivela fin d'ora come essenza vitale dell'arte del Poeta, che è destinato ad evolversi e a perfezionarsi, non a mutarsi sostanzialmente: in questo senso sopratutto l'operetta giovanile è preludio della Commedia.

E nella Vita Nuova, che è opera tanto meno matura e profonda, possiamo tuttavia cogliere meglio le caratteristiche dell'arte del Dugento, ad ora ad ora ingenua e concettosa, convenzionale ed originale: allo spirito di quest'arte, germe immaturo, ma che prende succo e vigore da una vita interiore profondamente vissuta, che s'innalza alla ricerca del Vero assoluto e s'impronta d'una moralità e religiosità sociale, ci avviene d'accostarci con studio amoroso più assai che alle forme lussureggianti e perfette di quell'età a cui siamo soliti far risalire la modernità nostra, la Rinascenza, che, incline allo scetticismo, non sente l'assillo dei grandi problemi dello spirito. Ed il nostro interesse s'avviva sempre più, quando ci addentriamo nel pensiero di quel secolo, animato dalla calda persuasione d'una fede religiosa o filosofica ed insieme dallo sforzo sincero di conciliare l'una coll'altra. È la sete del Vero assoluto che la razionalità non riesce ad estinguere, ma che appaga la fede: e vediamo la fede assumere parvenze e sistema di scienza filosofica colla mistica, e negli intelletti un oscillare continuo tra questa e la filosofia razionale, sì che ben di rado troviamo la razionalità pura, spesso invece, nelle menti disdegnose dei piccoli veri della dialettica, la mistica pura colle sue audaci intuizioni del Sommo Vero. E la mistica, che ha radici remote nella filosofia platonica ed ottenne il suo sviluppo più perfetto nel medioevo fuori d'Italia, trovò terreno ben propizio da noi nel Dugento.

Nel ricercare le cause che concorsero a rendere sterile il movimento di Riforma in Italia si suole dare particolare importanza ad un certo innato scetticismo che sarebbe nell'anima del nostro

Digitized by Google

popolo. Ma, avendo lo sguardo allo spirito che domina la Rinascenza, si cade forse in una generalizzazione non del tutto esatta. È verità più profonda che l'Italia ha compreso sempre nella religione più le aspirazioni sentimentali che la dottrina d'una fede positiva: le plebi comprendono la carità umile ed affascinante del santo d'Assisi, mentre i Patarini ed i Catari scompaiono dopo una vita ingloriosa e l'austerità di Pietro Valdo riesce a malapena coi suoi *umiliati* a passare le Alpi. E non meno delle plebi gli uomini colti. La corruzione della Chiesa spinge le anime ascetiche, prese da un cristiano pessimismo, nella solitudine dei monti e delle foreste, le anime battagliere a combattere audacemente ed a viso aperto i tralignamenti della Chiesa terrena per amore ed attaccamento devoto alla Chiesa di Cristo. Non si udì mai, come nei secoli della grande fede, linguaggio più ardito contro le istituzioni ecclesiastiche corrotte: non Dante solo proclamava che nell'apocalittica « meretrix magna » era profeticamente adombrata la Chiesa impura e viziosa, ma era pensiero dei mistici più audaci (1).

Ed accanto a questa liberissima critica troviamo negli spiriti più illuminati e profondamente religiosi una tolleranza del pensiero eterodosso, sopratutto se sia scevro d'intenti politici, che fa stupire: senza di questa non sarebbe stata possibile la diffusione nelle scuole delle dottrine razionaliste degli Arabi e la civilizzazione dell'Italia Meridionale per opera di un Federico II. Chi ben penetri lo spirito del secolo XIII non si maraviglierà se Dante sia così benigno verso Averroè, che qualche pittore ispirato dalla scolastica rappresenta precipitato nell'inferno, od umiliato e vinto dalla dialettica di S. Tommaso (2), o verso il razionalista Sigieri di Brabante che « sillogizzò invidiosi veri », o verso l'annunciatore del Vangelo eterno, Gioachino da Fiore (3) « di spirito profetico dotato ». In fondo al cuore di

(1) Cfr. *Gebhart* (L'Italie mystique - Hachette, Paris 1890, p. 249) sulle eresie attribuite a Pier Giov. Olivi, che insegnò a Firenze nel convento di S. Croce durante la giovinezza di Dante (1287-1288).

(2) Cfr. *F. Novati,* Freschi storici del Trecento - Per nozze Scherillo, p. 597 sg.

(3) Divini Vatis Abbatis Joachim Liber concordie novi ac veteris Testamenti. Venetiis, 1519. Per Gioachino il Vangelo eterno dell'Apocalissi non sarà compreso se non da un « mysticus intellectus » ed allora il monachesimo riunirà le religioni dell'umanità nella Chiesa eterna. Così la direzione spirituale passerebbe dalla Chiesa di Roma alle anime contemplative.

Digitized by Google

questi pensatori aleggia un idealismo sereno che muove da un desiderio sincero di verità e fa apprezzare, più che la religione formale, la vita interiore dell'anima; e quando s'allontanano dalle feroci lotte di parte appaiono al nostro occhio stupito come trasfigurati nella pura sfera ideale del Vero; ci avvediamo allora quali germi preziosi di rinnovamento spirituale abbia quest'età che ci attrae colle sue maravigliose contraddizioni e sfugge alle nostre indagini, se vogliamo penetrare il fondo misterioso della sua anima.

Il fervido sentimento religioso che domina tutto il secolo XIII è più vicino che in altra età alla semplice parola di Gesù e al pensiero dei primi secoli cristiani. Alle plebi immiserite e dolenti (anche il libero comune era ben grave alla plebe) S. Francesco reca a conforto la luce d'una carità gioiosa e piena di tenerezza verso tutte le creature, agli umili reca il vangelo, non nella lettera, ma nel suo spirito di vita, la misericordiosa soavità di Gesù. E la folla accorre a lui ed ai suoi discepoli affascinata. Il movimento francescano schiude una fioritura nuova di poesia e d'arte, a cui l'ispirazione mistica veracemente sentita dà un'ingenua grazia giovanile, apre la via anche al fanatismo dei Flagellanti, al moto di Ranieri Fasani ed alle speranze fervorose e trepidanti della terza età predetta da Gioachino, alle lunghe lotte tra gli *spirituali,* rigidi osservanti della Regola francescana e del pensiero mistico, ed i *conventuali* tiepidi ed adattabili.

In mezzo a quest'aria satura di misticismo, che incombe in Italia su tutti gli spiriti, un fervore nuovo di studi accendono nelle Università e nei conventi i libri, portati in occidente dagli Arabi, d'un grande saggio antico, di spirito positivo e razionalista, Aristotele. La Scolastica ridurrà lo Stagirita a « cattolica opinione » e combatterà il panteismo degli Arabi con ogni vigore; ma nella Scolastica stessa, mercè lo stesso pensiero intellettualista degli Arabi, si farà strada la corrente mistica, già forte e vigorosa, che tempererà il valore del raziocinio, mettendo sopra questo lo slancio della fede e ricondurrà i pensatori ai neoplatonici cristiani; fuori della Scolastica la mistica pura elaborerà, sprezzante del vero affermato dai sensi e dall'intelletto, la teoria dell'ascensione dell'anima umana fino a Dio per forza d'amore e di fede. Così accanto alla mistica pratica, evangelica ed accessibile alle plebi, una mistica teorica, intellettuale ed aristocratica, spazia negli smisurati campi dell'idea e

Digitized by Google

del trascendente e attingendo forza dall'intensa vita interiore e dall'ispirazione individuale dei testi sacri rasenta e non di rado oltrepassa i confini della ortodossia. L'intervento d'ora in ora della Chiesa vale a frenare le audacie, ma non mai a sopprimere un movimento che è reazione intellettuale ai ceppi della Scolastica, come l'esaltazione religiosa dei moti popolari è, cosciente o no, reazione alle soverchie cure terrene della Chiesa.

Le origini e lo sviluppo della mistica.

Mentre è facile risalire alla pura fonte evangelica col generoso ed umile moto francescano d'amore, non è così colla mistica teorica, che emana piuttosto dalla mentalità neoplatonica dei primi secoli cristiani. Il Dio misericordioso e dolce, con cui l'uomo si può congiungere nell'amore, affascina le anime, le fa conscie della loro nobiltà spirituale e dischiude un ideale di beatitudine terrena che ha la sua finalità suprema nel trascendente. Ma S. Paolo poneva dei limiti ai voli dello spirito e proclamava che qui sulla terra non abbiamo che la beatitudine della speranza (1) e camminiamo nella fede, non nella visione: διὰ πίστεως περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους (2). E nell'amore del prossimo, senza il quale la fede è sterile (3), poneva le basi della legge morale e della vita attiva. Ma proclamava insieme la necessità d'un perfezionamento interiore: come Cristo, il fedele deve crocefiggere la carne coi suoi desideri e colle sue passioni e risorgere a vita nuova dello spirito (4) e allora egli può giungere alla sapienza dei misteri divini, che è tanto superiore alla umana sapienza (5). Nel « vangelo dell'amore » Giovanni annunzia col cessare della legge di Mosè il principio di quella di Cristo, fatta di verità e di grazia (6), e rende più ricca la vita interiore coll'affac-

---

(1) Rom. VIII, 24.
(2) Cor. II, v, 7.
(3) Gal. V, 6: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.
(4) Gal. V, 22-24; Rom. VI. 1 sg.; VIII, 12.
(5) Corint. I, II, 6-8.
(6) Giov. Ev. I, 17

Digitized by Google

ciare l'elemento speculativo e confonderlo coll'elemento psicologico, in modo che sulla carità posi tutta la vita dello spirito e le stesse virtù teologiche fede e speranza. Amore abbraccia Dio ed il prossimo: chi ama Dio non può non amare i propri fratelli (1), Dio stesso è amore (2). Così il senso religioso del Dio presente nella vita pratica delle buone opere non diminuisce l'intima unione, nella conoscenza, colla divinità, concepita come il principio positivo e nobile delle passioni, amore. E sarà Amore che aiuterà ad adorare Iddio in ispirito di Verità ed affretterà nel mondo il regno dello Spirito Santo, il regno di fede e di carità preannunziato dall'Apocalissi. Intanto il cristiano presente Iddio nel calore dell'affetto che a lui lo conforma, ed appaga le aspirazioni irrequiete dell'intelletto, che ha la certa speranza della visione e della conoscenza dell'eterno Vero oltre il mortale pellegrinaggio. Ma se qui non v'è visione nè conoscenza perfetta, i ratti mentali di Paolo e Giovanni, che avevano veduto divine misteriose cose, lasciano aperta, sia pure in via di straordinaria eccezione, la possibilità alla grazia della visione anche sulla terra.

Il pensiero dei primi Padri greci associa al problema psicologico del Vangelo quello che era l'eredità più luminosa dell'idealismo antico, il problema platonico della conoscenza: l'amore non doveva soltanto far presentire la divinità, ma doveva disporre ad intuirne l'essenza; solo allora la mente avrebbe trovato pace nell'ardente sete del vero. Per Platone l'anima umana, che ha origine dal regno divino delle idee, può solo uscire dall'avvilimento, in che è costretta dall'unione col corpo (chè per questo è così fragile l'umana natura), coll'astinenza, per essere nella contemplazione sollevata verso la patria: beatitudine somma è possedere la conoscenza delle Idee, a cui può condurre solo una luce che venga ad illuminare dal mondo della trascendenza, del *noumeno*. Platone, come tutta la filosofia pagana, pone il principio supremo della vita morale nell'intelligenza, mentre il cristianesimo lo pone nel sentimento e fa l'amore cardine d'ogni naturale e sopranaturale virtù; la mistica concilia i due principi. Essa pure, quale ci si rivela dagli scritti attribuiti a Dionisio

---

(1) Ev. XV, 12; Ep. I, IV, 16, 21.
(2) I, 4, 8.

Digitized by Google

Areopagita (1) che avrebbe avuta da Paolo suo maestro la segreta iniziazione alla scienza misteriosa della θεωρία, è di pochi privilegiati che cercano nella solitudine l'appagamento dei bisogni dello spirito. Poco evangelica in questa sua ritrosia aristocratica che la fa rifuggire dal mondo, e nell'importanza ch'essa, come Platone, dà alla vita del pensiero e della fantasia, s'accorda e con Platone e con la dottrina di Paolo quando insegna doversi mortificare il corpo per giungere alla contemplazione del divino. Anzi proprio per forza dell'amore verso Dio, che non è l'esplicazione nella vita attiva dell'amore verso il prossimo, ma una appassionata, sentimentale ed intellettiva aspirazione solitaria verso l'Infinito Vero, come avviene nella vita contemplativa del sapiente, l'uomo può giungere alla beatitudine suprema della contemplazione della divinità, fatta coll'intelletto al di fuori dei sensi, che sono per i mistici, come per Platone, la carcere dura che sbarra la via alle intuizioni dello spirito.

Anche al mistico è necessaria luce sopranaturale, la grazia, che lo tragga alla visione, che è quasi divinizzazione (θέωσις). Amare Dio dunque conduce non solo a sentirlo in sè, ma a conoscerlo nella suprema visione di là dai sensi, nella incoscienza mistica (2). La fusione delle dottrine di Paolo con quelle di Platone è evidente, più ancora col neoplatonismo di Plotino, per il quale il fine della filosofia è il ritorno a Dio e l'unione con lui nell'estasi; nè stu-

(1) L'identificazione dello scrittore mistico con Dionisio convertito da Paolo (Acta Ap. 17, 39) era comune nel medioevo, come pure la credenza, fondata sul cenno del rapimento al terzo cielo che si legge nell'ep. ai Corinti II, 12, aveva dato luogo alla tradizione che Paolo avesse insegnato la recondita scienza a Dionisio. Dante stesso ne ha ferma convinzione (cfr. Parad. XXVIII vv. 138 s.). Ma Paolo era ben lungi dal considerare il privilegio ch'egli ebbe della visione beatifica come una finalità ideale del cristiano. Egli racconta: « scio hominem in Christo ante annos quattuordecim (sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit) raptum huiusmodi usque ad tertium coelum. Et scio huiusmodi hominem (sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit) quoniam raptus est in Paradisum, et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui ». Ma soggiunge subito per ammonire all'umiltà ed alla mortificazione (e qui sta il vero insegnamento su cui Paolo insiste): « et ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meae, angelus Sathanae qui me colaphizet ». È indubbio tuttavia che il neoplatonico mistico del 5° o 6° secolo, autore degli scritti pseudodionisiani trasse ispirazione dal racconto paolino e sviluppò in un intero sistema il fuggevole cenno alla visione « sive in corpore sive extra corpus ».

(2) Queste sono le teorie del trattato pseudodionisiano « de theologia mystica ».

Digitized by Google

pisce se si pensi che nei primi secoli cristiani, il neoplatonismo era vivo e rigoglioso in Oriente: portate poi le dottrine dionisiane in Occidente larga efficacia hanno avuto sugli spiriti medievali, già predisposti dal platonismo di S. Agostino, e perfino sulla Scolastica di S. Tommaso che elabora le dottrine d'una mente positiva, Aristotele. Anche per la Divina Commedia, dove si suole vedere un organismo rigidamente scolastico, a ragione sospetta il Vossler (1) che l'efficacia di Dionisio sia assai maggiore di quello che generalmente si pensi. Gli ardui e faticosi simboli degli ultimi canti del Paradiso per fissare nel mare di luce l'indicibile concetto della divinità hanno ben un qualche rapporto col pensiero di Dionisio: « Dio è invisibile per la sovrabbondanza di luce ».

Dionisio non intacca il dogma e soccorre a disciplinare le teorie della vita contemplativa che eleggevano – convinti, come la Marta evangelica, che l'elezione fosse della parte migliore – gli spiriti che, maestro l'Oriente, anche in Occidente si votavano alla vita monastica. Col diffondersi del monachesimo la corrente mistica ha sempre maggiore importanza nella Chiesa ed a Dionisio spiriti religiosi e teologi attingono come ad ortodossa autorità. Nella pallida luce della cultura latina medievale, quando stanno per ispegnersi in Occidente le ultime faville della grecità, Scoto Eriugena (810-880), il mistico speculativo che insegnò a Parigi e ad Oxford, traduceva di greco in latino le opere dell'Areopagita. È strano che apra la via al misticismo teorico in Occidente colui che può essere considerato il primo filosofo scolastico del medioevo, chè in lui troviamo già il concetto che la vera filosofia è equivalente alla vera religione. Ma l'interpretazione ch'egli fa dei dogmi s'ispira alla dottrina dei Padri, meglio ancora alle fonti pagane di quella, al neoplatonismo: è l'esaltatore più convinto della ragione e della conoscenza, per lui essenzialmente uguali alla rivelazione ed alla fede, poichè tutto il mondo fisico e psichico è riflesso del più generale dei concetti, Dio (2). La ragione misura

---

(1) Die Göttliche Komödie. Entwicklungsgeschichte und Erklärung von *K. Vossler*. Heidelberg 1907 - Vol. I, P. 1ª p. 90.

(2) Cfr. *Vossler,* Op. cit. p. 151. Inoltre *H. Reuter,* Die Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, Berlin 1875. I, 1 sez. XIV-XVI; *Ueberweg-Heinze:* Grundriss der Geschichte der Philosophie, II Teil; e sopratutto *W. Preger:* Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, I Teil. Leipzig 1874.

Digitized by Google

e norma della fede non poteva non essere condannata dalla Chiesa. Ma questo filosofo, platonico fino alle estreme conseguenze d'eterodossia, passando dalla teologia positiva (κατάφατική) a quella negativa (ἀποφατική) – il regno delle astrazioni e dei concetti, la rappresentazione dei quali supera l'umana ragione – ritorna alla dottrina mistica dionisiana, tentando di penetrare nel mistero dell'inconoscibile, colla novissima rivelazione che è data sulla terra alle anime pure nella contemplazione.

Ecco dunque che l'idealismo platonico per fonti indirette – chè, eccetto il Timeo commentato da Calcidico, null'altro si conosceva di Platone – fa sentire la sua efficacia nel pensiero medievale: « les deux grandes directions de la vie intellectuelle du moyen âge – afferma il Gebhart (1) – partent l'une de Saint Augustin, l'autre de Scot Erigène » il platonico ortodosso che procede, e non l'oltrepassa, dal pensiero di Paolo e Giovanni, il platonico eterodosso che apre orizzonti nuovi alle dispute filosofiche. Fu lui appunto ad aprire la spinosa questione degli universali affermando la dottrina platonica delle idee, « universalia ante rem »; e tutta la lotta che seguì tra realisti e nominalisti si riduce ad una disputa pro o contro l'idealismo platonico, chè altro non sono gli universali se non le idee eterne, le sole che costituiscono l'essenza delle cose. E in questa grande contesa intorno al più vitale principio della scolastica grandeggia il platonico S. Anselmo, che crede mettere a servizio della fede individuale la ragione e nel motto famoso « credo ut intelligam » riassume lo sforzo più audace per conciliare la mistica coi principi razionali.

Ma tutta la scolastica posteriore riuscì a provare vana la superba concezione del vescovo di Canterbury. Ma vana parve anche tutta l'ardente contesa degli universali agli spiriti che sentivano le attrattive della fede. Così sorge nel secolo XII in Francia, come reazione alla dialettica, la teologia mistica (2) con Bernardo di Chiaravalle (1091-1153), i Vittorini Ugo (1096-1141), Ricardo (m. 1173), Walter (verso 1180), preceduta dalla riforma cluniacense, che, iniziata da Odone (930), si diffonde dalla Francia in Germania, in In-

(1) *E. Gebhart,* L'Italie mystique, p. 37.

(2) Non è casuale nella storia del pensiero che sia contemporaneo di S. Bernardo Pietro Valdo, e del tempo dei Vittorini la mistica eterodossa dei Catari.

Digitized by Google

ghilterra ed in Italia. In fondo questi mistici mirano allo stesso fine della filosofia scolastica, stabilire la dottrina della conoscenza; ma battono via ben diversa. Non tanto dall'autorità della Chiesa e del dogma, avvalorato dai lumi della cattolica filosofia, quanto dall'ispirazione individuale, divino premio della fede, proviene la conoscenza. Ed in nome della fede Bernardo nega il valore assoluto della ragione; ma considerando la ragione come facoltà suprema dell'anima e mezzo trascendentale di conoscere Dio, egli vuole che per mezzo di questa la volontà lo cerchi, promovendo quella *consideratio* di cui è fine ultimo la *contemplatio* (1). Il valore dello spirito individuale cresce così a dismisura col crescere del raffinamento del volere, che è una sola cosa con quell'amore che Paolo aveva raccomandato come essenziale al seguace di Cristo. Coll'entrare dell'elemento psicologico nella conoscenza ci ricongiungiamo a Dionisio; ma Bernardo non giunge alle ultime conseguenze del neoplatonismo: mistico, più che teorico (2), pratico, proclama l'annientamento in Dio dell'individuo in quel supremo grado d'amore a cui corrisponde somma conoscenza fino alla capacità di penetrare i misteri divini nella visione, ma considera questa quale eletta grazia divina, che anime privilegiate possono di quando in quando per breve tempo ottenere, se dalla visione non sieno distolte dalla fralezza dei sensi o dalla carità attiva, inferiore sempre del resto all'ardore contemplativo (3).

---

(1) Infatti Bernardo fa della *consideratio* una triplice divisione: distributiva, estimativa, speculativa (contemplatio), forse desunta dalla divisione di Ugo, di cui diremo più innanzi.

(2) « Nicht Gott tiefer erkennen, sondern ihn inniger haben ist vor allem sein Ziel », afferma il *Preger* (op. cit. p. 218). Infatti è un trattato di mistica pratica il suo « De diligendo Deo », più famoso ed importante che quello teorico « De consideratione ad Papam Eugenium », dove, trattando dell'unione dell'uomo con Dio, accanto a quattro gradi di conoscenza, descrive quattro gradi di amore, di se stesso, di Dio per se stesso, di Dio per Dio, di annichilamento del proprio essere in Dio. La sua teorica però, che rientra nella cerchia delle idee dei Vittorini, fu di gran lunga meno efficace dei suoi infiammati sermoni.

(3) *De Diligendo Deo,* X (Ed. *Migne,* t. CLXXXII, 973): « Et siquidem quispiam ad illud raptim interdum... et ad momentum admittitur, subito invidet saeculum nequam, perturbat diei malitia, corpus mortis aggravat, sollicitat carnis necessitas, defectus corruptionis non sustinet, quodque his violentius est, fraterna revocat charitas ».

Digitized by Google

Approfondire scientificamente l'elemento psicologico è il compito dei Vittorini: in un tempo di dispute filosofiche era naturale che anche la mistica desse una forma scientifica alla sua dottrina. Poco fiducioso del valore assoluto della dialettica, Ugo da S. Vittore ne determina i confini integrandola coll'indagine dell'anima umana, chè soltanto - egli pensa - nelle sue segrete e misteriose potenze si può trovare la norma della verità, nella elevazione suprema della sua più nobile facoltà si può conoscerla. Così le basi della sua teologia sono psicologiche ed è, di fronte all'imperante dialettica, atteggiamento nuovo ed originale, che lo fa rinnovatore, a servizio della mistica, della psicologia di S. Agostino. Tutto il suo sforzo sta nel volgere a senso ortodosso la dottrina dionisiana che poteva essere pericolosa nelle sue conseguenze estreme (1). Concepita la filosofia come amore di quella sapienza la quale è in Dio, essenza di tutte le cose (2), e si riflette mirabilmente nell'anima umana, Ugo insegna a condurre la mente, nella *cogitatio,* a riguardare con occhio mistico le cose sensibili, a comprendere lo spirito e ciò che vi è inerente nella *meditatio* (pensiero discorsivo), a penetrare nella essenza del creato e in Dio nella *contemplatio* (pensiero intuitivo). Ma, per giungere a questa, l'anima, che in origine sarebbe una sostanza intellettibile e solo per il gravame corporeo degenera tra le sostanze intelligibili concepite dall'intelletto coi sensi, deve sciogliersi dai sensi e dall'intelletto, da cui è occupata nella *imaginatio* e nella *ratio,* e mercè l'*intelligentia* raggiungere la conoscenza pura e sicura dei semplici principi delle cose, le sostanze incorporee, le Idee, Dio (3).

Sottile perfezionatore e divulgatore della dottrina di Ugo è Ricardo da S. Vittore. Egli pone le stesse basi psicologiche che il maestro per la ricerca delle verità divine, dando il precetto: « si ergo et tu scrutari paras profunda dei, scrutare prius profunda spiritus tui » (4); e nelle profondità mirabili dello spirito umano trova quasi

---

(1) V. tra le opere di Ugo specialmente le « Annotationes elucidatoriae in Coelestem Hierarchiam ».

(2) In Ecclesiasten, Homilia I.

(3) Eruditionis didascalicae, l. II, c. 6.

(4) De gratia contemplationis (Benjamin maior) I, 3, 8.

Digitized by Google

un nuovo universo, che apparirà secondo la triplice graduale forma, già posta da Ugo, di *imaginatio, ratio, intelligentia.* Ed egli s'indugia a distinzioni ancora più acute, sdoppiando ogni grado, in modo da formarne sei, dal più basso *in imaginatione et secundum imaginationem,* in cui l'anima volgendosi al mondo sensibile vede nella bellezza di questo la bellezza di Dio, al più elevato *supra rationem et praeter rationem,* in cui lo spirito sorpassando la ragione penetra i misteri divini (1). Naturalmente i gradi si riuniscono nel simbolico tre, come tre sono quelli secondo l'intensità della contemplazione: la *dilatatio mentis,* la *sublevatio mentis,* ed infine la *alienatio mentis,* in cui cessa la coscienza. Ed il Vero stesso contemplato nel *mentis excessu* Ricardo si studia di esprimere per la comune intelligenza con argomenti razionali, immagini e simboli; come Dante nel Paradiso, crede che la suprema visione, sia pure in forma inadeguata, si possa ridire. Con Ricardo si giunge chiaramente ad una concezione nuova ed audace dell'anima, non più prigioniera del corpo, ma libera in un continuo divenire e perfezionarsi.

Ma non per questa importante illazione filosofica, bensì sopratutto per il sottile teorizzare sulle mistiche elevazioni dello spirito, i Vittorini ebbero grandissima efficacia su tutto il pensiero medievale cattolico, tanto più che questa mistica ortodossa si tenne ben lontana sempre dal panteismo di Amaury de Bennes (m. 1206), maestro di teologia a Parigi, le cui teorie hanno somiglianza con quelle dell'Eriugena, condannato dalla Chiesa, e non sono senza rapporto con gli scritti di Gioachino da Fiore (m. 1202) (2), che distingueva nelle Scritture dal senso letterale-storico quello spirituale ed eterno.

In fondo anche nelle grandi anime religiose che dedicarono la loro vita allo studio delle verità filosofiche, sussidio alla fede, v'è la coscienza dell'assioma mistico che lo slancio dell'anima a Dio vale più che tutte le dimostrazioni filosofiche; che supremo bene per l'umano

---

(1) De gratia contemplationis (Benjamin maior) I, 6.

(2) Potrei aggiungere, se non fossero più lontani d'età, il nome di due più audaci seguaci di Gioachino: Gerardo da Borgo S. Donnino, autore dell'« Evangelium aeternum » (1254) e Giovanni da Parma (1210-1289) che scrisse l'« Evangelium Sancti Spiritus ».

Digitized by Google

intelletto è la intuizione di Dio. Non manca insomma la consapevolezza che il loro sforzo non potrà mai avere valore assoluto, e che è insufficente la ragione di fronte alla fede. Dopo che gli Arabi recarono la scienza aristotelica in Occidente, lasciando nelle versioni e nei commenti l'impronta della loro anima orientale sognante ed idealista, sino a ridare Aristotele pervaso di platonismo e perfino di misticismo, la Scolastica fu indotta alla distinzione della *Theologia naturalis* dalla *Theologia revelata*. Aristotele, invano condannato nella sua scienza naturale nel concilio di Parigi (1210), divenne parte essenziale delle dottrine di Alberto Magno e di S. Tommaso, ma nelle scuole e nei monasteri, fu vigile sempre il fuoco sacro della fede, che, mettendo al di sopra della ragione l'intuizione pura dello spirito, preannunziò la dissoluzione della scolastica prima che il nominalismo di Ockam facesse netta separazione tra la ragione e la fede (1). Fondati (verso il 1206) mentre fervevano i dissensi filosofici, quasi arra di pace nella Chiesa, i due ordini di S. Domenico e S. Francesco, sebbene le loro *opere* mirassero – per dirla con Dante – *ad un fine*, racchiudevano i germi di più acuti dissidi. Colui « che fu tutto serafico in ardore » portava la fiaccola della mistica, ed additava una via ben diversa da colui che

> ... per sapienza in terra fue
> Di cherubica luce uno splendore (2)

e credeva nella efficacia della dialettica scolastica. Le aspre discordie nella Chiesa, hanno una tregua solo quando contro la dottrina del domenicano d'Aquino trionfa l'ingegno acuto del francescano Duns Scoto (m. 1308) (3), che s'ispira alla tradizione mistica dell'ordine

---

(1) Già S. Tommaso aveva sostituito al « credo ut intelligam » di S. Anselmo una finalità più modesta alla filosofia razionale, facendola destinata a preparare la fede e a servirla, ma non confondendola insieme.

(2) Parad. XI, 37, sg.

(3) Si oppone a S. Tommaso in quanto pone la rivelazione come fondamento, oltre della conoscenza razionale, anche della sensibile. Ma Dante, che aveva già formata la sua cultura filosofica, non potè risentire la corrente nuova di pensiero, poichè i dissensi filosofici scoppiano quando il Poeta ha circa 40 anni (cfr. *Vossler:* Die Göttliche Kom. I, I p. 216).

Digitized by Google

ed al pensiero platonico-agostiniano. Ma prima che scoppiassero i dissensi tra francescani e domenicani (1), ancor vivo S. Tommaso, un grande francescano che gli fu amico, S. Bonaventura, studioso della filosofia peripatetica e commentatore di Pier Lombardo, aveva affermato, al di sopra della teologia, il valore della preghiera e dell'esaltazione mistica ed egli pure aveva additato i gradi dell'ascensione spirituale fino all'intuizione beatifica della divinità. Di questa unione della mistica e della scolastica egli aveva forse compresa la necessità presentendo i pericoli di una intera sostituzione del lavorio psicologico dell'individuo agli assiomi della scienza teologica ufficiale: dovevano presto venire i mistici tedeschi, Eckardt (1260-1328) innanzi a tutti, considerati a ragione i precursori della Riforma.

Con Bonaventura (1221-1274) i grandi intelletti di Alberto Magno (1193-1280) e Tommaso (1225-1274) illuminano il tempo, felice di fervidi studi filosofici, in cui trascorre la giovinezza di Dante, chè anche nei primi decenni dopo la loro morte le dottrine lasciano dietro di sè fervido consenso o dispute appassionate. Ma le dottrine stesse di questi grandi scolastici pagano il loro tributo alla mistica. Non è a stupire che ciò facesse – come vedemmo – Bonaventura, aristotelico nella dialettica, platonico nei problemi complessi dello spirito, che aveva in dispregio ogni umana sapienza rispetto alla grande luce di verità trascendente. Ma come egli paga il tributo alla mistica teorica attingendo per il *Soliloquium* ad Ugo, per l'*Itinerarium mentis in Deum* a Ricardo, congiungendosi alla tradizione dionisiana, così Alberto di Colonia non dubita di commentare gli scritti stessi di Dionisio e di comporre qualche operetta mistica, come il « de adhaerendo Deo », convinto che la ragione aiuta la fede, ma che i misteri non si comprendono se non « aliqua gratia vel illuminatione altioris luminis sublevata sit anima » (2) e che la contem-

(1) Anche parte dei Domenicani erano avversi alla filosofia di S. Tommaso. Il domenicano Roberto l'anglico (Roberto di Kilwardby), come arcivescovo di Canterbury, condannò nel 1277 alcune tesi di S. Tommaso e ne proibì l'insegnamento all'Università di Oxford: anch'egli moveva dalle teorie platonico-agostiniane.

(2) S. Theol. op. t. XVII p. 32.

Digitized by Google

plazione filosofica si integra colla contemplazione religiosa che mira all'unione in Dio (1). Ed alla possibilità d'una *visio divinae essentiae,* la grazia altissima e beatificante che Dio solo può concedere perchè sorpassa le facoltà d'un essere creato, crede anche S. Tommaso (2), quantunque affermi che normalmente l'intelletto umano non può avere per oggetto la forma separata dei Platonici. La stessa mente severa di Rogiero Bacone (1214-1284) (3), che dà alla filosofia una direzione scientifica e positiva, proclama che è necessaria l'esperienza dei sensi alla conoscenza, ma ammette pure – e vi insiste con calorosa convinzione – un'esperienza interiore la quale per gradi conduce ad una estatica conoscenza del vero.

Accanto a questo movimento intellettuale, per cui la mistica incombe, direttamente o no, sugli spiriti dei dotti in tutto l'Occidente, non è da trascurarsi il risveglio particolare in Italia del sentimento religioso che caratterizza tutto il secolo XIII e culmina nei moti dei Flagellanti e dei Laudesi; non bisogna scordare la « santa follia » che esaltava le menti nel moto dell'Alleluia (1233) e in quello di Raniero Fasani (1258) ed i fervori suscitati dalle profezie di Gioachino per « l'anno santo », il 1260. E si comprenderà come in Italia specialmente, in mezzo a quest'aria satura d'immagini trascendentali, respirasse a suo agio accanto ad una scienza filosofico-mistica, una poesia religiosa, popolare e culta, mentre oltralpe si sbizzarriva la beffarda e sensuale poesia goliardica. Ma mentre là avvizzisce l'ultima pallida fioritura della lirica dei trovatori, nella nostra terra, all'ombra delle scuole filosofiche e mistiche e ispirata dal sentimento religioso, nasce nella dotta Bologna la poesia del dolce stil nuovo.

---

(1) De adhaerendo Deo, c. IX: Contemplatio Philosophorum est propter perfectionem contemplantis et ideo sistit in intellectu et ita finis eorum in hoc est cognitio intellectus. Sed contemplatio Sanctorum, quae est Catholicorum, est propter amorem ipsius, scilicet contemplati Dei: idcirco non sistit in fine ultimo in intellectu per cognitionem, sed transit ad effectum per amorem.

(2) S. Theol. I q. 12, a. 5 sg.; I-II q. 1. sg.

(3) Sembra strano che Dante non abbia conosciuto un filosofo di tanto valore, il « doctor mirabilis ».

Digitized by Google

È necessario spogliare l'uomo moderno, se vogliamo penetrare nella mentalità mistica, fatta di aspirazioni trascendentali verso il Vero assoluto, ed intendere lo sforzo per trovarlo nel divino mistero della psiche umana e per superare con ardita intuizione la insufficenza della ragione.

Nella trasformazione del problema della conoscenza in un problema psicologico troviamo le basi della mistica, che concepisce come individuale ed opera del sentimento la conoscenza del Sommo Vero: cominciare a sentire Iddio è cominciare a conoscerlo, giungere profondamente a sentirlo dentro di sè è avere già l'intuizione della sua essenza che beatifica nell'estasi, ma che la mente non può ridire, perchè la conoscenza dell'Infinito supera l'intelletto finito e avviene in un ratto spirituale fuori dei sensi. È dunque necessario, non sapienza, ma amore; sì che una povera femminella può intuire la divinità meglio d'un grande filosofo. Ma fa d'uopo per conseguire questa scienza d'amore d'un raffinamento e d'una purificazione graduale dell'anima. E questa è un'altra caratteristica essenziale comune ai mistici, l'ascensione dell'anima per gradi e la consapevolezza di questa ascensione nell'attento esame dei moti della psiche. Così, accanto ad un fatto trascendentale maraviglioso, è un fatto psicologico, umano e soggetto all'osservazione ed alla disciplina. Ed ecco la ragione di questa scienza, la quale coordina fatti e fissa leggi per le anime che si sentono misteriosamente attratte all'amore che annienta la volontà e affina l'intelletto in Dio (1).

Che questa scienza mistica fosse viva nei suoi particolari anche nella seconda metà del secolo XIII, quando nasceva il dolce stil nuovo, lo dicono i volumi di S. Bonaventura. Nella *Theologia mystica,* a lui falsamente attribuita (2), ma assai antica e famosa, rivive tutta la

---

(1) Con Eckardt, non coi mistici ortodossi, abbiamo il primo annichilimento in Dio dell'umana individualità, poichè per lui conoscere è divenire uno coll'oggetto della conoscenza.

(2) Si trova infatti inserita nelle opere di S. Bonaventura nell'edizione di Venezia 1753, vol. V pp. 338 sg. col titolo: « De mystica Theologia a quibusdam

Digitized by Google

dottrina dell'Areopagita: la mistica è sempre quell'occulta scienza dell'amor divino, insegnata dall'apostolo Paolo, rapito fino al terzo cielo, al discepolo Dionigi, alla quale si perviene, salendo per gradi, attraverso le tre vie: purgativa, illuminativa, unitiva. Ed è diffusamente chiarito come a ciascuna corrisponda una conoscenza della divinità: per lo specchio delle *creature sensibili* nella prima via, in cui l'anima deve umiliarsi e celebrare la *lode* di Dio nei suoi effetti; per l'*intelletto* nella via illuminativa, in cui la immaginazione e la speculazione conducono all'interpretazione anagogica delle Scritture e dei fatti umani; infine nella via unitiva per *ignoranza*. Dionisio infatti spiega come per conseguire questa amorosa sapienza sia necessario non solo allontanarsi da ciò che è sensibile e dalle immagini sensibili, ma rimuovere anche l'intelletto coi propri oggetti intelligibili ed ogni speculazione intellettuale, per dar luogo ad un'altra potenza che è al di sopra d'ogni scienza e che contiene la divina favilla, la *synderesis,* per la quale l'*intelligenza al di sopra dell'intelletto* si unisce solo collo Spirito Santo. Così l'anima che irrequieta, anche se giunga a sapere tutte le cose razionali, va cercando sempre la cognizione di colui donde ebbe principio, con l'unione d'amore ottiene una conoscenza intellettiva che non potrà mai darle la speculazione razionale. A sciogliere così dall'intelletto che intende solamente il finito e deve lasciar posto all'affetto che può levarsi a Dio infinito cooperano natura e grazia, all'elevazione suprema dell'intelligenza sopra l'intelletto solo la grazia.

Non è l'ultimo sonetto della Vita Nuova nella sfera del maraviglioso e del profondo che queste teorie mistiche comprendono? Non altro che l'apogeo della mistica ascensione vuole descrivere il Poeta – dopo che nel suo *cuor gentile* (natura) ha mirabilmente

---

ascripta Henrico de Palma; a quibusdam aliis; a pluribus tamen ascribitur S. Bonaventurae ». Ma lo stile ed il contenuto non sembrano del S. di Bagnorea, che aderisce, piuttosto che alla scuola di Dionisio, a quella dei Vittorini. Ad ogni modo l'operetta fu molto conosciuta e prima del 1367 anche volgarizzata. Cfr. l'edizione di Verona 1852: *La teologia mistica attribuita a S. Bonaventura.*

Digitized by Google

operato la grazia – nella visione suprema alla quale lo conduce un'intelligenza che supera l'umano intelletto:

Oltre la spera che più larga gira
Passa il sospiro ch'esce del mio core:
Intelligenza nova, che l'Amore
Piangendo mette in lui, pur su lo tira.
Quand'elli è giunto là dove disira,
Vede una donna che riceve onore,
E luce sì che per lo suo splendore
Lo peregrino spirito la mira.
Vedela tal, che quando 'l mi ridice,
Io no lo intendo, sì parla sottile
Al cor dolente....

Tutto mi sembra chiaro – o io m'inganno – visto alla luce delle teorie mistiche: il pensiero (« nominato per lo nome d'alcuno suo effetto », il sospiro) sale per forza d'amore, che gli infonde la *synderesis,* « l'intelligenza nova » al di sopra dell'intelletto, il quale non intende quello che lo « spirito peregrino » nel *mentis excessu* mira di maraviglioso. Ciò che ai commentatori appariva una nebulosa concezione oscurata da espressioni che parevano sinonimiche (sospiro, intelligenza nova, peregrino spirito) assume un lucido significato mistico: l'amore umano, nell'annientamento dei sensi e nella purificazione dolorosa delle potenze inferiori dell'anima (*cor dolente*), è diventato celeste visione (1).

Ed era necessario che fosse umano dapprima e che il Poeta vedesse in una creatura eccellente, ma sensibile, lo specchio di Dio e ne celebrasse la lode, era necessario che prima l'intelletto ne astraesse e ne comprendesse tutta la spiritualità, per contemplare poi Beatrice Beata e con lei la gloria di Dio. Se ben consideriamo ci avvediamo come, non solo la Vita Nuova, ma tutto il « dolce stil nuovo », in quanto è contenuto d'idee, rientri nella concezione generale della mistica. Gliene ha dischiuse le porte la donna, scala d'umano

(1) S. Bernardo pure dà questo carattere all'estasi divina: « te enim quodammodo perdere tanquam qui non sis, et omnino non sentire te ipsum et a te ipsum exaninari et pene annullari, coelestis est conversationis, non humanae affectionis » (de diligendo deo X).

Digitized by Google

perfezionamento morale ed intellettivo, nella bellezza sensibile, simbolo del Sommo Vero, di Dio per il Guinizelli e Dante, dell'Intelligenza Universale per il Cavalcanti; e materia di poesia è l'investigazione dei moti dolorosi dell'anima, che, solo dopo avere raggiunto sommo intelletto d'amore, può godere la pace beata dell'intuizione del vero. Ma Dante, lasciato il Cavalcanti proseguire solitario sulla via dell'averroismo panteista, sviluppa nella Vita Nuova l'idea guinizelliana dell'amore soprasensibile di donna, secondo le teoriche mistiche: nella sua graduale ascensione di virtù, Amore domina le potenze inferiori dell'anima e induce a buone operazioni fino alla piena e tranquilla signoria della volontà; nella graduale ascensione della conoscenza conduce ad intuire l'essenza del Sommo Vero nel *mentis excessu*. E seguiamo l'una e l'altra ascensione in quello stile colorito e pieno di risonanze e frasi bibliche, pervaso di una vaga aura di mistero, in cui sono scritte le opere dei mistici. Ardita ed ingenua operetta è questa, che rivela un caldo sentimento religioso ed un orientamento non filosofico del pensiero, quantunque miri a risolvere uno dei più ardui problemi di filosofia, il problema della conoscenza.

Ma la Vita Nuova ci mostra fuso insieme col mistico un elemento dottrinale e scolastico che s'accosta ad altra fonte contemporanea, meglio che al trattato sulla Teologia mistica. L'autore di questa è un dionisiano puro, e proclama perciò la necessità di prendere a guida solo la volontà, determinata da calore dell'affetto virtuoso, per giungere alla perfezione dell'estasi. Ma un'altra scuola, quella di Ricardo da S. Vittore, afferma la necessità di prendere a guida l'intelletto per fare sì che a questo segua la volontà, in accordo col principio di S. Tommaso: *voluntas intellectum consequitur*. La mistica così può riallacciarsi alla scolastica gettando quel ponte d'unione che le teorie dionisiane vorrebbero decisamente rotto. S. Bonaventura, scolastico e mistico, poteva bene sviluppare le dottrine di questa scuola collegandole alla scienza filosofica: è chiaro questo intento in un suo opuscolo autentico, l'*Itinerarium mentis in Deum* (1), il più famoso e lodato.

Affermato come sommo bene quello divino ed eterno, non v'è per Bonaventura alcun mezzo per raggiungerlo all'infuori dell'ascensione

(1) Nell'edizione di Venezia 1754, tomo V p. 338 sgg.

Digitized by Google

soprasensibile a Dio per forza d'affetto (1). Ma l'ascensione deve essere graduale, « cum... secundum statum conditionis nostra ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum »; ed è necessario passare attraverso le cose temporali ed esteriori, vestigio della divinità (*extra nos*), per giungere quindi ad « intrare ad mentem nostram quae est imago Dei aeviterna et spiritualis » (*intra nos*), per potere infine « trascendere ad aeternum spiritualissimum et *supra nos*, aspiciendo ad primum principium ». Questo triplice grado di ascensione intellettuale, per cui la mente assume i tre aspetti di « sensualitas, spiritus, mens » si sdoppia, come in Ricardo, senza tuttavia che il simbolico tre perda la sua unità: « iuxta sex gradus ascensionis in Deum sex sunt gradus potentiarum animae per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus ad aeterna, scilicet *sensus, imaginatio – ratio, intellectus – intelligentia, apex mentis seu synderesis scintilla* ». Divina scienza è quella che insegna ad esercitare questi gradi ai quali per natura è disposta l'anima umana: non è difficile ascendere per i primi due « ad speculandum Deum in vestigiis », poichè « omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum » (c. II): i sensibili entrano per la porta dei sensi (sensus) e vengono astratti dal giudizio « in potentiam electivam » (imaginatio). Ma un elemento è necessario susciti l'ammirazione dell'anima disposta a contemplazione, la bellezza, che raggia, riflesso eterno di Dio, diffusa, più o meno, su tutte le creature, quella mistica bellezza da cui anche i rimatori del dolce stil novo sono presi, mentre stupiti contemplano la donna spirituale tralucente la bellezza divina.

L'anima contemplante si può volgere quindi ad ammirare le operazioni razionali (*ratio* che spetta alla natura) ed intellettive (*intellectus* corroborato da lumi di grazia per indagare i sensi spirituali) della propria mente « in qua scilicet resplendet imago beatissimae Trinitatis » (c. III). Ma l'occhio dell'intelligenza deve elevarsi « ad contuitionem beatissimae Trinitatis » e, benchè, assuefatto alla natura limitata delle umane cose, gli sembri per la sovrabbondanza

(1) « Cum beatitudo nihil aliud sit quam summi boni fruitio et summum bonum sit supra nos, nullus potest effici beatus nisi supra seipsum ascendat, non ascensu corporali, sed ascensu cordiali » (c. I).

Digitized by Google

della luce di nulla vedere, deve comprendere che « ipsa caligo summa est mentis illuminatio » (c. V). Infine « oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum (c. VII); allora soltanto si potrà nell' « excessu contemplationis » godere la beata « fruitio summi boni » entrando per grazia divina a conoscere « mysticum et secretissimum, quod nemo novit nisi qui accipit ». Ma ciò non può avvenire senza l'opera delle intelligenze angeliche, sostanze spirituali separabili dai corpi celesti che esse muovono, perchè queste rinnovano in noi l'immagine divina e, mentre ci approfondiamo nella considerazione dei loro nove cori, ci fanno vedere Dio come in loro si manifesta.

La donna-angelo del Guinizelli è concezione inviluppata ed imperfetta rispetto a quella di Dante: Beatrice viva è donna reale, ma insieme eccelsa creatura imagine di Dio, in tutto il suo essere e in ogni suo atto, simbolo e miracolo; morta, è sostanza spirituale ed angelica che conduce, come gli angeli per i mistici, la vista, affisa nella sua contemplazione, alla visione di Dio. Ma per compiere tutta la maravigliosa ascensione è necessario al Poeta l'occhio mistico della ragione, che egli protesta non averlo mai abbandonato nel suo amore; e questa *ratio* non è solo filosofica e morale, ma sopratutto mistica, che vede e giudica nelle cose solo il divino ed il soprasensibile, è un intelletto trascendentale. Questa *ratio* dunque non solo spinge la volontà a virtuoso amore, sì che l'anima tende ad assomigliarsi e quasi ad immedesimarsi nella virtuosissima creatura amata (1), ma induce a vedere nella sua bellezza sensibile la verità *simbolica,* nella considerazione della sua « spiritale bellezza » la verità *propria,* nella creatura trasumanata la verità *mistica.* Questa triplice divisione di Bonaventura si riproduce, come vedremo, nella Vita Nuova, dove dalla contemplazione sensibile si passa alla contemplazione spirituale ed alla lode e quindi alla esaltazione della essenza incorporea ed angelica di Beatrice beata.

E coll'ascensione per l'acquisto di conoscenza e virtù procede lo sforzo doloroso dell'anima per sferrarsi sublime dal corpo. Dante, che ha acquistato la prima gloria di poeta lirico, vuole rivelare così la profondità di che è materiata la sua arte, come i due Guidi l'avevano

(1) Alberto M. De adhaer. deo.

Digitized by Google

fatto nelle canzoni dottrinali, e dimostrare che le sue rime amorose ed il concetto stesso d'amore non sono senza filosofica ragione. Ed il libretto presenta saldezza organica ed unità artistica per quel filo conduttore di pensiero mistico che il Poeta volle palesemente presiedesse al suo primo lavoro di scienza e poesia. Nella Vita Nuova poi la scienza che domina il suo pensiero, non è rigida e fredda speculazione, ma un'insieme di chiare ed ordinate fantasie spirituali e disciplinata sentimentalità: la mistica è scienza solo in quanto s'abbarbica nelle sue teorie all'idealismo platonico e promuove l'indagine psicologica. E la scienza così concepita è ben vicina alla poesia, chè le sue basi sono essenzialmente intuitive, non logiche. Se la sua religiosità, non forma esteriore, ma vita, è fonte prima d'ispirazione trascendentale, concorrono ad educarla gli scritti devoti di S. Bernardo, il rappresentante più autorevole della mistica pratica, concorrono a teorizzarla i primi studi sui Vittorini e su S. Bonaventura. Insieme con essi, come ogni mistico che elabora da sè la sua vita interiore, innanzi a tutto egli s'appressa alla fonte d'ogni poesia pervasa di sensi sopranaturali, le Scritture.

Dalla donna reale alla donna simbolo.

Non mercè un meditato pensiero filosofico compie Guido Guinicelli la fusione, nella donna-simbolo, della corrente trovadorica, per la quale oggetto dell'amore è la donna, e della corrente scolastica, per cui oggetto d'amore è solo Dio, come vorrebbe il Vossler (1); ma questa fusione la compie la sua sentimentalità umana e mistica inconsciamente, mentre l'aria intorno spira tutta l'idealizzazione religiosa dell'amore femminile. La donna-angelo che è bella immagine della divinità, la *virgo* che ha tutte le virtù celesti e più s'avvicina alla dolce figura della Regina degli angeli, che l'estasi fervida ritrae coi più soavi colori, poteva ben essere donna reale ed insieme simbolo altissimo di perfezione e condurre gradualmente, di potenza in atto, nell'anima nobile, amore, che s'identifica colla virtù. E non è questo

(1) Cfr. *Vossler,* Die philosophischen Grundlagen zum « süssen neuen Stil », Heidelberg 1904, p. 42 sg.

Digitized by Google

mero sogno trascendentale, chè ha fondamento umano nella misteriosa attrattiva piena di profumo spirituale che esercita sull'uomo il candore dolcissimo di fanciulla, nella quale è spinto a vedere, mentre egli stesso si sente più buono e mite, ogni perfezione di virtù; e non virtù umane soltanto chi sente potenti le aspirazioni trascendentali dello spirito. Negli occhi soavi d'una vergine pura e bella l'amatore vede rispecchiarsi l'anima virtuosissima, l'amatore mistico vede lo specchio della natura angelica e della divinità. Insomma il fascino che esercitano il rossore pudico di Nausicaa omerica e la pura femminilità di Gretchen goethiana sollevando lo spirito al di sopra dei sensi nella sfera dell'ideale è pure negli occhi celestiali di Beatrice, umile e bella. Dionigi Areopagita vede irraggiarsi dalle sfere celestiali sulla terra luce della bellezza suprema di Dio che l'uomo può contemplare riflessa nelle creature e in tutto l'universo: i poeti del dolce stile la contemplano e l'esaltano nella creatura fatta di mitezza e di bontà, la donna, di cui anche la tradizione trovadorica celebrava le lodi, ma con una finalità utilitarista e sensuale; così era conciliato il culto della bellezza dei Trovatori con quello dei mistici (1). E amore che è generato da sì pura contemplazione compie in alto grado il miracolo ch'esso sa fare anche quand'è umano, raddolcisce e ingentilisce i cuori, affina e rende virtuoso l'animo. Ed il poeta ne sente e scruta i moti, coglie nel libro eterno della psiche umana, che perennemente rinnova le stesse pagine mirabili, sensi di dolcezza e di gioia, di tremore e di sconforto, ripete anche – l'espressione artistica non sempre può avere forme nuove – le parole della tradizione poetica; ma quando ridice i mirabili effetti che sente in sè dell'*umiltà* della donna sua ed il tremore che lo prende tutto alla

(1) Il dolce stile non poteva mirare ad armonizzare il servizio femminile dei Trovatori, cioè l'amore di donna stimolo di concupiscenza, vero « organum diaboli » (S. Bernardo), coll'amor di Dio: v'era antitesi perfetta: il solo culto che ha radici spirituali nei trovatori è quello della bellezza; questo riprendono i lirici nuovi dandovi un'impronta ed una finalità mistica. Così l'oggetto stesso d'amore è idealmente trasfigurato in un essere superiore e nulla vale la contradizione coi principi di S. Tommaso (S. Theol. I, 2, q. 20), indicata dal Vossler (op. cit. p. 55 sg.), pei quali l'amore di donna razionale non potrebbe essere che l'*amor amicitiae* prodotto dalla somiglianza in atto, non l'*amor concupiscentiae,* prodotto dalla somiglianza in potenza, che ci avvicina agli esseri superiori, come gli angeli.

Digitized by Google

sua presenza, usa vecchie parole con un significato d'intensa vita nuova spirituale. Ed egli allora amplifica, idealizza quell'amore che conduce il cuore all'abito delle virtù evangeliche ed a Dio, bene supremo, la mente incline alla visione del soprasensibile.

Se tante ragioni umane e storiche concorrono alla celebrazione poetica e mistica della donna, non è a dire – come pare creda il Vossler – che ciò sia in contradizione colla teologia cattolica, che, severa contro la concupiscenza tentatrice, tiene nello stesso pregio la nobiltà spirituale sì dell'uomo che di colei che gli è data da Dio non serva, ma compagna. Essa pure, come tutte le creature umane, non solo è imagine di Dio, ma per le sottili disquisizioni di S. Agostino e dei teologi, è imagine del più alto mistero divino, la Trinità (1). Quale maraviglia adunque se Dante seguendo i mistici, che pongono come prima base del loro ascendere all'intuizione del mistero del Dio trino la contemplazione spirituale dell'anima umana (2), fa la sua donna prototipo d'ogni perfezione, e vede in molti avvenimenti della sua vita per vie sottili concorrere il simbolico numero nove, la cui radice è il tre? « Se lo tre è fattore per se medesimo del nove, e lo fattore per se medesimo de li miracoli è tre, cioè Padre e Figlio e Spirito santo, li quali sono tre ed uno, questa donna fue accompagnata da questo numero del nove a dare ad intendere ch'ella era uno nove, cioè uno miracolo, la cui radice, cioè del miracolo, è solamente la mirabile Trinitade » (3). Il processo simbolico è evidente in

---

(1) Così spiega Pietro Lombardo la formazione della donna (Liber sent. II, 18, q. 1, a. 2): « quia ergo viro nec domina nec ancilla probatur, sed socia, nec de capite, nec de pedite sed de latere fuerat producenda ». Che l'anima umana sia imagine della Trinità è opinione di S. Agostino (Conf. XIII, 11) che vede anche in tutto il creato, ove è « modus, species, ordo », adombrato il Creatore Trino (De nat. bon. c. 23, 6). Lo segue su questa via tutta la scolastica da Pietro Lombardo (Lib. sent. I, 3, q. 1, a. 3) a S. Tommaso.

(2) Per Alberto M. (de adhaer. deo) le tre facoltà dell'anima *ratio, memoria, voluntas,* unificate nella *mens,* sono immagine di Dio trino ed uno.

(3) Vita N. XXIX. Ha ragione, a mio parere, *V. Rossi* (Lectura Dantis - Firenze, 1906 p. 75) nel ritenere assai incerta l'ipotesi del *Vossler* (Die Grundlagen ecc. p. 63) che il Guinizelli « cantasse sotto il simbolo della donna la pura intelligenza »; ma il simbolo mistico è chiarissimo nella Vita Nuova, dove Beatrice diventa, da donna virtuosissima simile, ad una pura intelligenza, ad un Angelo, ed a questa concezione certo il Guinizelli aveva condotto D. colla sua celebre canzone.

Digitized by Google

questa elaborazione del concetto teologico: all'arida e fredda speculazione teologica soccorre la meditazione dei mistici ravvivata, nel raccoglimento interiore, da fiamma d'affetti che si traducono in espressioni vivaci, immaginose, rispondenti all'intimo commovimento: di qui il ricco simbolismo che caratterizza il loro stile e che Dante ritrae largamente nella Vita Nuova. Il simbolo dantesco infatti a questa luce cresce a dismisura.

L'amore ideale di donna, l'« amor concupiscentiae », non può aversi se essa non acquista forme d'essere celeste. Il Guinizelli nella sua più celebre canzone aveva detto che ella « tenea d'angel sembianza » (1) formando quel simbolo su cui poserà l'ispirazione poetica e dottrinaria, veracemente e profondamente sentita, della bella scuola di quanti « rime d'amore usar dolci e leggiadre ». Per Dante non soltanto assume angelico aspetto la donna sua, il miracolo gentile che ha una qualche « similitudine » colla « mirabile Trinitade », ma è addirittura « angiola giovanissima » (2) a nove anni, ed anche poi chi la vedeva passare diceva: « questa non è femina, anzi uno de li bellissimi angeli del cielo » (3). La vita di Beatrice è fatta di semplice candore, come quella delle vergini creature, che, lungi dalla concupiscenza dei sensi, vivono nei casti pensieri di Paradiso: « Angelica plane vita virginitatis et qui non nubent neque nubentur erunt sicut Angeli Dei » afferma S. Bernardo (4), e commenta altrove (5) la parola di Cristo: « virgines enim Christi etiam adhuc in terra viventes angelorum ducunt vitam tales cum sint quales dixit Dominus homines futuros post resurrectionem, quia tunc neque nubent neque nubentur, sed erunt similes angelorum Dei in coelo ».

E quale eccellenza dà anche nel mondo questa nobiltà spirituale! Avvicina le umili e grandi anime posseditrici del tesoro virginale alla Regina degli Angeli e le mette in sommo onore nella terra e nella Chiesa, purchè sieno umili, ammonisce S. Bernardo (6): « discant omnes,

(1) Canz : A cor gentil ripara sempre amore, v. 58.
(2) V. N. II.
(3) V. N. XXVI.
(4) In nativitate Mariae de aquaeductu. Ed. *Migne* CLXXXIII, 437.
(5) Id. De passione Domini c. XXIX. Ed. *Migne* CLXXXIII, 243.
(6) Id. De passione Domini c. XVII.

Digitized by Google

sed prae omnibus mundi flores, id est virgines, qui in tota ecclesia Dei excellunt tamquam flores in gramine, quod virgo virginum prima, virginum devotarum sanctissima et castissima omnium summam gloriam ponit in viola humilitatis, licet in ea candeat singulariter lilium castitatis, rosa claritatis rubescat ». È tutta qui racchiusa e simbolicamente espressa la teoria dell'eccellenza spirituale, che è in germe nel concetto di *cuor gentile* e che Dante svilupperà nel Convivio (1). Il prototipo delle vergini, che quasi non sentono il peso del corpo ed eccellono come fiori profumati, lo stelo eretto al cielo, in campo d'erbe serpeggianti per terra, è Maria. Il santo d'Assisi, nella sua mistica materiata di pratica generosa e coraggiosa, addita come esempio il Cristo; il santo di Chiaravalle non sa vincere il contrasto tra le aspirazioni ideali e la vita pratica e si rifugia in un sentimentalismo contemplativo, nel quale la dolce e mite figura della Vergine appare come l'esemplare perfetto (2): così anche in lui e negli altri mistici contemplativi l'eterno femminino parla potentemente, poichè nel concetto sopranaturale in fondo sono misti i più dolci affetti umani di madre, di sposa, d'amante spirituale.

Non altrimenti avviene in Dante. L'amante spirituale s'affisa nella contemplazione d'una donna terrena e la riveste, nell'esaltazione dello spirito, di tutte le virtù umane e sovrumane. La donna sua è donna asessuale, i sensi non parlano mai, chè essa traluce sempre di pura spiritualità, è come una delle vergini che vivono in terra la vita degli Angeli ed è destinata, compiuto il mortal pellegrinaggio, « a gloriare sotto l'insegna di quella regina benedetta

---

(1) *G. Salvadori* (Sulla Vita giovanile di Dante - Roma 1907, p. 112) crede che la teoria della nobiltà che si differenzia tra anima ed anima « già nel tempo che componeva la V. N. l'avesse rintracciata nel libro neoplatonico *De Causis* parafrasato da Alberto Magno ». È possibile, infatti almeno in parte Alberto Magno, come dimostrerò, doveva essergli noto. Ma non è superfluo notare che è il concetto di tutti i mistici, dall'Arabo Avempace ai cattolici ortodossi.

(2) « Seit und zum grossen Teile durch Bernhard - osserva il *Vossler* nella sua opera principale (pag. 100) - wird in der mittelalterlichen Mystik die sexuelle Note immer lebhafter. Minnedienst und Marienkult vermischen sich ». Non è da dimenticare che, ai tempi di Dante S. Bonaventura, seguiva nello « Speculum V. Mariae » la tradizione di Bernardo.

Digitized by Google

Maria » (1), di cui nel mondo fu viva immagine. E l'eccellenza spirituale dell'umile fanciulla vince ogni splendore umano: ella sola riempie del suo divino profumo la città che, lei morta, resta vedova e desolata: « Quomodo sedet sola civitas plena populo! facta est quasi vidua domina gentium ». Colle parole con cui Geremia comincia i suoi treni, Dante inizia la lettera sulla morte di Beatrice « a li principi de la terra ». Si, proprio ai principi e reggitori di tutta la terra pensa il commosso mistico poeta d'annunziare la scomparsa della gentilissima fanciulla, che per la sua umiltà era al cospetto di Dio « domina regum universae terrae ». Tale esaltazione fa Bernardo della vergine virtuosa, la quale « merebitur ab ipso sponso suo audire: quam pulchri sunt gressus tui in calceamentis tuis, filia principis! Specialis filia Dei principis et domina regum universae terrae, cuius gressus commendantur in calceamentis » (2). Non si può magnificare a tanta altezza una donna se l'animo esaltato e commosso

---

(1) V. N. XXVIII. Anche il Guinizelli nella fine della canzone « A cor gentile » assomiglia il culto della Vergine col culto della donna spiritualizzata. Il culto della Vergine si rifà più vivo che mai dopo la guerra albigese anche in Provenza. « Mentre Pietro d'Alvernia - dirò colle parole di P. Savj-Lopez (Giorn. St. 1905, p. 83) - e Folchetto di Marsiglia non avevano neppure nominata la Vergine nei loro canti religiosi, questa fu col procedere del sec. XIII la maggior Musa dei Trovatori e, almeno in apparenza, unica Musa più tardi, quando la morta poesia fu coltivata come gioco accademico a Tolosa con divieto di cantare altra donna che la Madonna ». Il sonetto di G. Cavalcanti *Una figura de la donna mia* (ed. Rivalta - Bologna 1902, p. 168) è profana reazione a questo culto, in Italia nel massimo fiore, ed insieme attestazione, non senza un fine dileggio, di questo coincidere della lirica sacra ed umana. Dante e Guinizelli non confondevano tuttavia la donna loro con Maria, ma a lei l'assomigliavano nelle celestiali virtù.

(2) De Pass. Domini XXXI. Questa esaltazione mistica della verginella riproduce perfino il nostro poeta umanissimo del Rinascimento, l'Ariosto, in un'immagine della notissima stanza (Orl. Fur. I, 42) « La verginella è simile alla rosa », che taluno tacciò d'esagerazione ed artificio:

> L'aura soave e l'alba rugiadosa,
> L'acqua, la terra in suo favor s'inchina.

L'Ariosto, quasi nolente, continua, la tradizione idealista nel secolo in cui l'ideale della donna è caduto così in basso. La stanza è imitazione dei vv. 39-42 del carme LXII di Catullo; ma presso il poeta latino la rappresentazione è tutta sobria ed umana.

Digitized by Google

non ne ha fatto un simbolo (1). Ma la creazione è fugace e ritorna presto la realtà: la vergine è grande agli occhi di Dio perchè è umile, chè l'umiltà è la somma d'ogni virtù per chi nello slancio verso la divinità ha l'intuizione della sua grandezza e sente la pochezza propria: « pulchra permixtio virginitatis et humilitatis; nec mediocriter placet Deo illa anima in qua et humilitas commendat virginitatem et virginitas exornat humilitatem » (2). In questa concezione del reale, che s'accosta al divino per via di simboli immaginosi, e del divino che ad ora ad ora si rifà realtà, trovo una delle più importanti caratteristiche che avvicinano lo spirito dei rimatori del dolce stile con quello dei mistici.

Ora, sostenere, come fa il Pascoli (3), che « questo concetto d'umiltà pertiene a ciò che le donne [Beatrice nella V. N. e la Donna Gentile nel Convivio] simboleggiano, alla sapienza, non veramente alla loro natura o parvenza umana », perchè « umiltà e sapienza sono tra loro [come] superbia ed ignoranza », è dare forma e consistenza ad una piccola verità, che può essere uno dei germi da cui trae sviluppo l'apoteosi mistico-filosofica di Beatrice nella Commedia, che può avere un peso maggiore per la figurazione espressamente allegorica della Donna Gentile, ma che non può riguardare affatto la Beatrice della Vita Nuova. Dobbiamo esser sicuri che qui allegoria non esiste, perchè Dante, se tale « ragione » si fosse celata

(1) Nell'altezza del simbolo trova giustificazione la lettera latina « a li principi de la terra » e l'interpretazione che primi sostennero il Fraticelli ed il Carducci: « i principali personaggi di Firenze », mi sembra non sia consona al simbolo. E mi pare davvero un po' ingenuo pensare che D. l'abbia realmente mandata: non si tratta evidentemente che di uno sfogo poetico in tono geremiaco ed in lingua biblica destinato tutt'al più ai fedeli d'amore. Cfr. *Scherillo,* op. cit. pp. 375 sg. dove è presa largamente in esame la questione; la copiosa messe di passi in cui *terra* assume vari significati non mi sembra approdi a conclusione positiva.

(2) Homilia I, (Ed. *Migne* CLXXXIII, 55). Che il concetto gli venga dalla somiglianza colle virtù di Maria, « l'umile ancella », è cosa di per sè evidente. S'egli contempla estatico la Vergine e la esalta col suo linguaggio immaginoso e simbolico non trova più forte ragione della sua grandezza che nell'umiltà: « O virgo virga sublimis in quam sublime verticem sanctum erigis.... Neque enim mirum, quoniam in altum mittis radices humilitatis » (De Adventu Domini. Sermo III, Ed. *Migne* CLXXXIII, 43).

(3) La mirabile visione. Messina 1902, p. 179.

Digitized by Google

nelle sue rime, l'avrebbe certamente « *aperta* per prosa » (1) come fa nel Convivio. Ma invece è continuo il passaggio dalla realtà al simbolo. Ogni donna che il mistico poeta riveste di luce ideale deve assomigliare di necessità alla virtuosissima *Ancilla Dei* (2), deve assumere tutti quei simboli immaginosi che a lei si attribuiscono, non meno i colori significativi d'operazioni virtuose (3) che la funzione altissima di guida alla conoscenza per la contemplazione dell'Eterno Vero. Appunto questo mistico concetto vuole esprimere Bernardo quando chiama Maria « virtutum auctrix et scientiarum scientia sanctarum » (4): poichè ella induce altrui alla pratica d'ogni virtù, e poichè *nell'eterno lume*

.... non si dee creder che s'inii
per creatura l'occhio tanto chiaro (5),

può bene Maria sublimare il fedele alla estatica contemplazione della Somma Sapienza. Ma come il simbolo altissimo di Bernardo svanisce poi in Maria tra le altre lodi umane e divine che la individualizzano, così nella Vita Nuova, Beatrice, « distruggitrice di tutti li vizi e reina de le virtudi » (6), conduce lo spirito del Poeta alla visione beatifica di Dio, ma torna ad ora ad ora donna reale.

Per quanto idealizzata ed adorna di simboli, Beatrice rimane donna (7): il gentile profumo del suo candore, l'umiltà dolce e mite

(1) V. N. XXV.

(2) Purg. X, 44.

(3) Cfr. p. e. in Bernardo (Sermo de beata Maria): « Maria rosa fuit candida per virginitatem, rubicunda per charitatem »; al significato simbolico non è certamente estraneo il cenno al colore « sanguigno » (V. N. II, III) o « bianchissimo » (V. N. III) delle vesti di Beatrice.

(4) Sermo super Salve Regina.

(5) Par. XXXIII, 44 sg.

(6) V. N. X.

(7) Non così nel Convivio la Donna Gentile; ma il vedervi, oltre che l'allegorico significato di Filosofia, quello anagogico di Maria è una pura illusione del Pascoli (Op. cit. p. 199); se il Poeta vi attribuisce le virtù che convengono a Maria lo fa per la sua idealizzazione: le è simile Beatrice e la Donna gentile del Convivio, nessuna somiglianza ha la Donna gentile e pietosa della Vita Nuova, che è tutta umana e terrena creatura.

Digitized by Google

la rende simile alla Vergine Maria, similissima a verginella che vive di castità e contemplazione la vita degli Angeli di Dio. E se ella fu veramente figlia di Folco Portinari e divenne sposa di Simone dei Bardi (1), dovremo ammettere che l'esaltazione del candore virginale (2), il quale commosse veracemente Dante nella prima giovinezza, continui per una finzione mentale o sentimentale fino alla morte della gentilissima. Beatrice infatti è tanto meno umana quanto più va compiendosi la sua mistica apoteosi; nè la finzione può essere meramente artistica, come avviene per la Laura petrarchesca, perchè la concezione di Dante assume nelle prose e nelle ultime rime nuova intensa vita di pensiero. La donna-angelo non è solo immagine poetica, come fugacemente apparisce tra immagini terrene presso i provenzali e Guittone (3), ma è parte integrante e fondamentale del pensiero mistico di Dante, è culto spirituale che si confonde con quello di Dio a cui esso conduce (4). Delle tre grandi passioni, Dio,

---

(1) Non manca tuttora tra i critici qualche voce autorevole che ponga in dubbio l'attestazione del Boccaccio (cfr. *Vossler,* Die Göttliche K. I, p. 491).

(2) Trovo nella canzone della gentilezza non privo d'interesse un raffronto di pensiero. Dante dice chiaramente che la nobiltà dell'animo, innata e spontanea (non virtù acquisita), la quale conduce a virtù ed a contemplazione, riluce nelle pudiche giovinette:

E noi in donne ed in età novella
Vedem questa salute,
In quanto vergognose son tenute
Ch'è da virtù diverso.
(*Le dolci rime d'Amor,* vv. 105 sg.).

(3) Son. 49: « Angel di Deo sembrate in ciascun membro. Immagine cara anche alla letteratura francescana: si rammenti quel frate minore di grande santitade e grazia » che « rispondea sì graziosamente e saviamente, che parea piuttosto angelo che uomo » (Fioretti, cap. 11).

(4) Così, ben dice *V. Rossi* (op. cit. p. 41), « la donna senza perdere la sua individualità spirituale componeva il dissidio, assillo delle coscienze, tra l'umano e il divino ». Ma ella – a me pare – rimaneva ancora « nel novero delle cose amabili » per uno spirito religioso, se talora nel fervore della fantasia e del sentimento era, non sostituita con « un'astrazione intellettuale », ma idealizzata e sollevata a simbolo morale e divino. Anche la donna del Guinizelli, la quale, non era un angelo – come osserva il Rossi (op. cit. p. 75) – ma « tenea d'Angel sembianza », era tuttavia creatura ideale, segno visibile di luce celestiale che guidava il poeta a Dio, simbolo mistico dunque, che si fondava appunto sul reale e l'umano.

Digitized by Google

Beatrice e l'Impero, che si comporranno mirabilmente nell'organismo mistico della Commedia, non s'affermano nella Vita Nuova che le prime due, ma in maniera che mal sapremmo separarle (1): Beatrice non ha ancora il paludamento grave e solenne dell'allegoria filosofica e può sull'ali del sentimento trasportare lievemente lo spirito del Poeta « oltre la spera che più larga gira ».

---

(1) Artificiosa e forzata mi sembra la distinzione che *A. Leclère* (Le mysticisme catholique et l'Ame de Dante. Paris, 1906, p. 70) fa delle tre grandi passioni: « la plus ardente sera la passion amoureuse, puis viendra la passion politique, et enfin la passion religieuse »; artifiziosa anche se consideriamo la maturità del Poeta, nel quale il pensiero politico si compenetra di religiosità e la passione amorosa non è ormai più che fiamma guizzante d'ora in ora tra i ricordi di giovinezza e le disquisioni del suo pensiero teologico-mistico; sembrerà tanto meno rispondente al vero se penetriamo nella sua essenza l'amore di Beatrice nella Vita Nuova; per essa possiamo senz'altro ritenere vera la tesi opposta a quella del Leclère, il quale parlando in generale del sentimento religioso di D. afferma che esso è « le moins central, le moins vivant, le plus subordonné » poichè « Dante est manifestément plus théologien que chrétien ».

Digitized by Google

Digitized by Google

II

L'UNITÀ DELLA VITA NUOVA NELLO STILE DELLA SCRITTURA

E NEL PENSIERO DELLA MISTICA

Digitized by Google

Digitized by Google

Lo stile della mistica e lo stile della Scrittura.

Il pensiero si traduce limpidamente nelle forme e l'operetta è veramente compenetrata tutta di sensi divini che non possono esprimersi se non colle immagini grandiose e solenni della Bibbia, devote e dolci della letteratura agiografica. Umile spirito di devozione e d'amore spira il sentimento religioso della Vita Nuova, pari al culto d'ammirazione devota che le plebi cristiane avevano per ogni creatura che stimavano nobilissima e chiamavano santa. Beatrice alla luce della letteratura agiografica ci apparirà come una di quelle donne che la devota fantasia vede trapassare, maravigliosamente composte, alla gloria eterna e rivede con senso nostalgico in estatica visione. Nessuna maraviglia dunque se ci sarà dato di trovare con facilità estrema, aperta casualmente una leggenda agiografica, pensieri similissimi a quelli che Dante esprime riguardo a Beatrice, e ci sembrerà spesso di avere colto fonti dantesche chiare e precise. Ma sarà un'illusione (1), poichè un'attenta e più vasta ri-

(1) È un po' l'illusione di *G. Salvadori* che crede trovare nella leggenda di S. Margherita da Cortona l'origine di pensieri ed immagini dantesche, tanto da ritenere facile a superare la difficoltà che la « Legenda » presa in esame (di fr. Giunta Benvegnati, Lucca 1793) è posteriore. e forse di non poco, alla morte della Santa avvenuta nel 1297: per quanto mirabile fosse la sua fama, il fiore immaginoso dell'esaltazione mistica non può essere subito sbocciato ad aver preso forma di scrittura. D'altra parte uno dei raffronti più importanti (op. cit. p. 158), ad es. quello dei versi (33 sg. canz. *Donne*) coi quali il cielo tutto chiede Beatrice al Signore, colle parole della leggenda (V, 27): « tota... curia cum magna iocunditate prestolatur tue defunctionis diem », può farsi con molte altre leggende, perchè il pensiero è generico e non mostra alcun accordo formale. Così quando si leggono le lodi dell'umiltà di Beatrice non è necessario ricorrere alla virtù di S. Margherita, chè una schiera senza fine di sante vergini s'assomigliano alla grandezza umilissima di Maria.

Digitized by Google

cerca ci farà vedere moltiplicata sotto gli occhi ognuna di quelle che credemmo fonti dirette e giungeremo alla conclusione che il fervore religioso spira uniforme nel cuore del credente ed accende in modo uniforme la fantasia. Così il delicato problema delle fonti dantesche si trasforma, anche in questo caso, in un problema più vasto, quello delle correnti mistiche del pensiero medievale, che illumineranno, meglio ancora che frammentarie fonti dirette, l'atteggiamento peculiare dello spirito del Poeta. Il misticismo stesso di S. Bernardo, che in tanti concetti generali vedemmo avere contatti indubbi col misticismo di Dante, non oserei chiamare nei concetti particolari fonte diretta e sicura: chissà come le immagini ardenti del santo di Chiaravalle si saranno riprodotte nei sermoni d'ogni pergamo ed in ogni libro devoto! Così concepite queste fonti di pensiero, anzichè diminuire, acquistano somma importanza, se valgono a farci entrare nello spirito del secolo e del Poeta. La letteratura francescana continua ad esercitare per molti decenni la sua efficacia, e si riflette, specchio multiforme diviso in mille maniere, nelle mille leggende agiografiche, coll'impronta impersonale del compilatore, spesso rivestite dall'accesa fantasia di nuovi colori di grazia ingenua (1). Che Dante abbia respirato, nella giovinezza tutta, quest'aria satura di umili sensi religiosi è fuor di dubbio: nessuna prosa del trecento nella limpida schiettezza dello stile e nella verace pietà è così vicina alla Vita Nuova quanto i *Fioretti*.

Ma è ardua la ricerca delle fonti particolari: almeno fino al 1295, quando la V. N. dovè essere già compiuta. Il Poeta visse in un raccoglimento intenso e dovè certo pascere il suo spirito

(1) Il *Salvadori* prende particolarmente in esame (op. cit. p. 126 sg.) la « Legenda maior » di S. Bonaventura, vi trova il concetto dell'umiltà, l'immagine della candida nube che sostiene l'anima di S. Francesco, l'eccitamento alla fede ed all'amore che spira dalla vista del Santo morto, ed istituisce ovvii raffronti con passi della Vita Nuova. Ma ognun vede che questi concetti sono generali e comuni a tutta l'agiografia. Più felici mi sembrano i raffronti tra quello spunto di dramma celeste, la contesa tra l'Angelo e la Pietà (canz. *Donne*), e lo sviluppo che in un poemetto drammatico dà Jacopone da Todi d'un cenno che trovasi in S. Bernardo (cfr. Op. cit. p. 175 sg.). Ma non si deve tacere che in D. lo svolgimento è diverso, breve, sintetico: non si può vedere che una vaga efficacia della letteratura mistica e delle sacre rappresentazioni.

Digitized by Google

di scritti spirituali d'ogni sorta. Tuttavia mentre essi sono una elaborazione o spesso una rielaborazione anonima e popolaresca d'una fonte che a tutti è comune, le Scritture, si pensa subito come cosa naturalissima che il Poeta, come ogni spirito mistico, appunto da queste abbia ricavato vitale nutrimento, nella meditazione e nello studio di esegesi, non soltanto alla fede, ma anche alla fantasia. Qui ci troviamo veramente dinanzi ad una fonte positiva di Dante: il mistico vede intimamente e medita, non ripete motivi risentiti, ha tanta forza di vita interiore da creare quasi originalmente, quando la mente, ritraendo le Scritture nelle parti più immaginose ed ispirate, vi dà l'impronta personale del suo fervore: l'ispirazione del libro divino può ben dare un lume nuovo d'intuizione alla fede di chi legge.

Dante non è imitatore di mistici, perchè è mistico egli stesso e quindi originale; ha comune molti concetti, ed anche lo stile con la letteratura mistica (1), poichè attinge alla fonte d'ogni autore mistico, le Scritture: la mente, affisa nelle visioni apocalittiche, nelle profezie solenni e vagamente terribili, nei treni geremiaci, ove il dolore d'un'anima assume la grandiosità di quello d'un popolo, nelle umili invocazioni ampollose e nelle concettose sentenze del Salmista, aveva assunto l'abito a generalizzare, a circoscrivere senza precisare nomi e fatti, i quali acquistano così una misteriosa indeterminatezza che ben conviene alla narrazione umana, in cui mirabilmente s'innesta il sopranaturale. Di qui viene alla prosa del libretto tutto un sapore di poesia, chè la poesia ha tra i suoi mezzi più efficaci quel sintetizzare vago di concetti e di fatti che sa suscitare il consenso dell'animo commosso nella folla dei sentimenti e delle immagini. E le Scritture possiedono in alto grado questo segreto d'arte, che

---

(1) Il Salvadori stesso nei raffronti numerosi che istituisce colle leggende agiografiche, dove spesso è chiara comunanza col pensiero dantesco, non sa cogliere somiglianze formali. Un solo raffronto mi pare convincente, anche per il concetto mistico ch'esso include: le parole della canzone *Donne* « de li occhi suoi ... escono spirti d'amore inflammati » sembrano l'eco di ciò che si narra di S. Francesco nella *Vita sociorum:* « videbatur ex facie et oris hiatu quasi flammas amoris emittere » (op. cit. p. 269). Anche *E. Proto* (Beatrice Beata in *Giorn. dant.* XIV, q. II, p. 60 sg.), il quale ha il merito di avere bene visto che la rappresentazione « sognante ed inverosimile » di Beatrice nella V. N. apparisce « verosimile secondo le concezioni delle menti contemporanee », trova addentellati numerosi colla letteratura mistica, ma non fonti.

Digitized by Google

Dante profondamente sentì e da cui trasse l'impronta dell'arte sua giovanile (1).

Colla più robusta e perfetta arte del classicismo opererà poi quella fusione che ci darà lo stile della Commedia, ove il sacro ed il profano, l'Eneide e l'Apocalissi (2), compiranno il miracolo d'uno stile originalissimo, forte ed immaginoso.

E citazioni e stile biblico hanno il loro posto degno e solenne in quel tempio dell'arte e della religione che è la Commedia, ma indubbiamente il latino biblico, così spesso ricco di vivaci e passionati colori di poesia orientale, ha una ripercussione schietta e conveniente nello stile e nella lingua della Vita Nuova e ben si confà ai sensi mistici ch'essa racchiude. Si legga il libretto di Dante dopo qualche pagina dei Vittorini e si scorgerà la nota stilistica comune in una efficace e naturale elaborazione delle Scritture. Un'altra caratteristica questa, che ricongiunge al poema la Vita Nuova, dove è il nucleo primo di quella alta figurazione allegorica, che vi avrà Beatrice nella Commedia, di « Verità sopranaturale rivelata dallo Spirito Santo » appunto per mezzo delle Scritture (3).

Il Cantico dei Cantici e le visioni apocalittiche.

Solenne esempio di canto amoroso, adorno di lussureggianti immagini orientali, offrivano le Scritture alla esegesi allegorica dei teologi nel Cantico dei Cantici. Ma le ricche e vivaci fantasie danno anche

---

(1) Dante, poeta, non ebbe certo mai la poca stima del linguaggio figurato che mostra l'Aquinate, il quale mette perfino in discussione se sia opportunamente usato nella Scrittura (utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris; Summa Theol. Ia, q. 1. a. 9).

(2) *E. Proto* (L'Apocalissi nella D. C. Napoli 1905) dimostra quanta efficacia abbia avuto per la Commedia la visione di Patmos; ma certo non è da seguire sempre nelle conclusioni.

(3) Cfr. la chiusa del *De Monarchia*. Non sembra entrare veramente nello spirito d'arte e di pensiero che anima la Vita Nuova il *Vossler*, quando dice (Die Göttl. K. p. 164) a proposito delle citazioni bibliche: « sie wirken, wo nicht als Profanation, zum wenigsten als Geschmacklosigkeit oder süssliche Geziertheit. Sie stehen innerhalb des danteschen Stiles wie ein fremder Stil. Was ist das für ein querköpfiger verschrobener, undantescher Liebhaber, der beim Tode seiner Freundin an die « Herren des Landes » einen lateinischen Brief schreibt, sich als Prophet Jeremias gebärdet und anfängt: Quomodo . . . ».

Digitized by Google

materia di simbolismo dei mistici che presentano coi più vividi colori l'ascensione amorosa verso la divinità: Ricardo vi si richiama con palese compiacenza, non meno che S. Bernardo e S. Bonaventura. Non sembra più strano che la mistica frenesia d'amore divino, purissimo e trascendentale, sia spesso espressa col linguaggio più audace dell'amore sensuale, quando si pensi che gli scrittori avevano dinanzi a loro modello questo Cantico ove ogni audacia di forma è spiegata col senso simbolico. Il canto d'amore di Dante e della sua scuola si nutre solo di spirituale finezza e non può ispirarsi ad un'arte che nacque in un paese di languori, di desideri e di sensi: « fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo » (Cant. II, 5). Ma tuttavia il concetto d'un amore sensibile che serva a significare un amore simbolico, non può essere rimasto senza efficacia nella concezione di un'amore trascendentale di donna. Nessun cenno nello stile della Vita Nuova ad amorosa frenesia, tutto è purezza di pensiero e di forma. E perciò non è senz'eco il capitolo [VI] dolce e spirituale del Cantico (l'unico forse), ove si esalta la bellezza che traluce soavemente dal fondo dell'anima della donna, esaltata regina e perfetta in mezzo alla moltitudine delle altre donne: « Pulchra es, amica mea, suavis et decora... [3]. Sexaginta sunt reginae et octoginta concubinae et adulescentularum non est numerus. Una est columba mea et perfecta mea... Viderunt eam filiae et beatissimam praedicaverunt; reginae et concubinae et laudaverunt eam. Quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol...? » [7-9]. Questa rappresentazione di eccellenza spirituale, doveva avere particolare importanza per chi badava al significato simbolico della donna del Cantico. Dante sembra richiamare quelle parole quando ci ritrae nella Vita Nuova la giovinetta « tanto gentile ed onesta » (suavis et decora), « la quale fu chiamata da molti Beatrice, li quali non sapeano che si chiamare » (1); e Beatrice appunto tra « li nomi di sessanta le più belle donne de la cittade » (2) ebbe maravigliosamente il posto del nove.

---

(1) V. N. II. Certo il « beatissimam » non corrisponde al « beatrice », l'operazione virtuosa della donna è tutta nel concetto dantesco; ma v'è la plastica rappresentazione del coro di donne lodanti e benedicenti la sola Donna.

(2) V. N. VI.

Digitized by Google

Nessun secolo più del XIII ha rivissuto, dopo il diffondersi delle profezie di Gioachino di Fiore, le visioni dell'Apocalissi: Giacomino da Verona le parafrasa nel « de Jerusalem Coelesti » e tutta la letteratura profetica popolare ne attinge motivi e pensieri. Dante, che fonda la fede sua nel rinnovamento universale sulle parole apocalittiche – tanta parte nel pensiero fondamentale della Commedia – nella Vita Nuova è tutto dominato da visioni: gli elementi che le costituiscono, e lo stile stesso ci riconducono all'Apocalissi, che è per lui, come per ogni mente religiosa, fonte diretta d'ispirazione.

È l'Apocalissi che suggerisce al Poeta gli elementi di quelle tre solenni visioni che sono parte essenziale del senso mistico e profondo di tutto il libretto, a cui, per la collocazione all'inizio, alla metà esatta, alla fine dell'opera, conferiscono anche l'unità esteriore. La Vita Nuova ha principio con una « maravigliosa visione » « spiritualis », in cui, secondo il linguaggio della filosofia di Ugo da S. Vittore (1), l'anima percepisce « corporis similitudines spiritu non mente », le quali talora possono spettare, come questa, a cose vere, « aliquando futuris omnino similia vel aperte dicta, aliquando obscuris significationibus et quasi figuratis locutionibus praenunciata »; termina con una « mirabile visione » « intellectualis », nella quale l'anima colla mente pura percepisce ciò che non è corporeo, il divino vero « in extasi, quando ab omnibus corporis sensibus alienatur et avertitur ». La prima nel recondito senso dei segni divinatori su cui dovevasi indagare il « verace giudicio » (2) è preparazione all'altra, « magna revelatio », contemplazione verace della gloria di Beatrice beata: anche la visione apocalittica ha nella prima parte oscuri segni profetici, nell'ultima (3) la gloriosa contemplazione della Gerusalemme celeste. Così la mistica teorica è conciliata mirabilmente coll'esempio più solenne di maravigliosa divina visione.

L'immaginazione della « nebula di colore di fuoco dentro a la quale » il Poeta « discernea la figura d'uno segnore di pauroso aspetto a chi lo guardasse » (4) ha evidente affinità con quella

---

(1) De Anima II, 15. Il passo segue quello a cui Dante palesemente si riferisce sulla potenza dell'anima (V. N. III) e ne completa, come vedremo, il significato.

(2) Secondo il principio biblico: Intelligentia opus est in visione (Dan. 10, 1).

(3) Cap. XXI, XXII.

(4) V. N. III.

Digitized by Google

dell'angelo tremendo che porta il libro misterioso della punizione degli empi: « et vidi alium Angelum descendentem de coelo amictum nube » (1). Il mistero della visione dantesca sta nel cuore ardente di cui l'angelo fa cibare la donna convertendo poscia la sua letizia in amarissimo pianto. Il mistero dell'Apocalissi sta nel libro che il visionario di Patmos divora, convertendosi la prima dolcezza in amaritudine: « et accepi librum de manu Angeli, et devoravi illum; et erat in ore meo tamquam mel dulce, et cum devorassem eum amaricatus est venter meus » (2). E poco prima nella visione c'era stato pure il pianto: « et ego flebam multum, quoniam nemo dignus inventus est aperire librum nec videre eum » (3).

E la visione tutta è introdotta con frasi e colorito biblico: « inebriato mi partio da le genti », dice Dante coll'immagine di Geremia fusa col pensiero degli Atti: « factus sum quasi vir ebrius » (4) « eripiens te de populo et gentibus » (5), per narrar poi che gli « sopraggiunse un soave sonno, nel quale gli apparve una meravigliosa visione ». « Ecce Angelus Domini apparuit in somnis », narra Matteo (6), e l'angelica creatura che nella realtà gli si era mostrata « vestita di colore bianchissimo », proprio come l'angelo di Daniele (7) (« vestimentum eius candidum quasi nix »), nella visione « involta gli pareva in un drappo sanguigno », superumana e simbolica come la figura del Cristo nell'Apocalissi (8): « et vestitus erat veste aspersa sanguine ».

La « mirabile visione » che chiude il libretto (« signum in coelo magnum et mirabile » è nell'Apocalissi) (9) è preceduta dalla visione vaga e confusa della gloria di Beatrice, intravvista nel sonetto ultimo dallo « spirito peregrino ». Così al veggente di Patmos balena l'im-

---

(1) X, 1.

(2) X, 10. Un'efficacia di ben altra natura possono avere esercitato su D. i noti esempi profani delle letterature neolatine, specialmente il *Compianto* di Sordello in morte del cavaliere Blacas, ma l'esempio apocalittico dovette dominare nella concezione mistica del Poeta.

(3) V, 4.

(4) Prof. 23, 9.

(5) 26, 17.

(6) Matt. II, 19.

(7) Dan. 7, 9.

(8) Apoc. XIX, 13.

(9) Apoc. XV, 1.

Digitized by Google

magine paradisiaca della donna simbolica: « et signum magnum apparuit in coelo: mulier amicta sole et luna sub pedibus eius et in capite eius corona stellarum duodecim » (1), prima che il chiaro ed intero trionfo della Gerusalemme celeste chiudesse le particolari visioni di gloria e di profetico terrore. Rapito in ispirito da un angelo (« sustulit me in spiritu ») (2) egli *vide* veramente, come il Poeta per l'« intelligenza nova » che « su tira » il suo « spirito peregrino », *cose* maravigliosamente grandi e piene di senso profondo ed oscuro: « *vidi*... sanctam civitatem Ierusalem descendentem de coelo a Deo paratam sicut sponsam ornatam viro suo » (3). La mirabile visione, germe di quella visione piena ed intera della gloria di Paradiso e della glorificazione di Beatrice accanto a Rachele, che farà dopo lunghe meditazioni nella Commedia, è illuminata da una simile luce di grandiosa contemplazione e di simbolo: Dante conosceva certo la comune interpretazione, data per primo da S. Agostino (4), alla Gerusalemme allegorica, che doveva significare la Chiesa trionfante e l'unione dei beati con Dio; perciò quel simbolo femminile non dovette rimanere senza efficacia nella figurazione altissima della *benedetta,* di cui egli potè dire « quello che mai non fue detto d'alcuna ». In una prima sublimazione lo spirito estatico (« peregrino » in mentis excessu):

Vede una donna che riceve onore

(Apoc. IV, 11: dignus es, Domine,... accipere gloriam et honorem)

E luce si che per lo suo splendore

(Apoc. I, 16: et facies eius sicut sol lucet in virtute sua)

Lo peregrino spirito la mira

(Apoc. IV, 2: et statim fui in spiritu et ecce...) (5); ma l'anima allora intende solo confusamente la gloria di Beatrice; « appresso »,

(1) Apoc. XII, 1.
(2) Apoc. XXI, 10.
(3) Apoc. XXI, 2.
(4) De civ. Dei XX, 17.
(5) Cfr. l'altro passo già citato dell'Apoc. XXI, 10.

Digitized by Google

acquistato l'abito d'approfondirsi nelle divine visioni che la mente saprà « ridire », intenderà qualche cosa (1), e dopo lo studio di « alquanti anni » potrà, come Giovanni, narrare al mondo la gloria verace di Dio, nella gloria di quella benedetta, « se piacere sarà di Colui a cui tutte le cose vivono » (regem cui omnia vivunt) (2) e al cui onore il Poeta medita di erigere il grande monumento mistico-filosofico. La chiusa, tanto è assorto il Poeta nella grandiosità spirituale della nuova visione, ha la solennità biblica e nuovi accenti che riecheggiano la chiusa apocalittica. Dante vede veramente Beatrice « gloriosamente mirare ne la faccia di colui *qui est per omnia saecula benedictus* », come Giovanni dice dei servi di Dio « videbunt faciem eius », poichè « Dominus Deus illuminabit illos et regnabunt in saecula saeculorum » (3). Quasi con le stesse parole terminano le due visioni di gloria; nè casualmente, mi pare, dopo tante altre comunanze di forma e di pensiero.

Anche il sogno della morte di Beatrice, il quale è – profetico preludio della morte verace – un'altra visione spirituale tra quelle « futuris omnino similia » (4), aveva assunto, con altri ispirati accenti biblici, le immagini della descrizione apocalittica. Beatrice è umana e deve soggiacere alla legge comune: « di necessitade convene che la gentilissima Beatrice *alcuna volta* si muoia » (statutum est hominibus *semel* mori) (5); ma allo spegnersi, al mondo, della luce che la sua umanità virtuosissima emanava, la natura si commuove tutta: « pareami vedere lo sole oscurare sì che le stelle si mostravano di colore ch'elle mi faceano giudicare che piangessero (Gerem. IV, 28: lugebit terra et moerebunt coeli desuper); e pareami che gli uccelli volando per l'aria cadessero morti, e che fossero gran-

---

(1) Si rammentino le teorie di Ricardo.

(2) Di un noto canto liturgico.

(3) XXIII, 4, 5. Ancor più da vicino le parole solenni richiamano quelle di Paolo (9, 5): « qui est super omnia Deus benedictus in saecula »; nè mi par proprio necessario per questa chiusa ricorrere come fa il Salvadori (op. cit. p. 237) ad un sermone di S. Tommaso.

(4) Cfr. il passo succitato di Ugo da S. Vittore.

(5) Hebr. 9, 27. Nonostante il significato diverso mi pare veramente di sentire in *alcuna volta* un'eco di *semel*.

Digitized by Google

dissimi terremuoti ». I segni terribili sembrano quelli che nell'Apocalissi (1) preannunziano la fine del mondo: « et ecce terraemotus magnus factus est, et sol factus est niger... ». Pari sconvolgimento del creato non leggiamo essere avvenuto che per la morte di Cristo (2). Ed ancora immaginando l'apoteosi dell'anima benedetta: « pareagli vedere moltitudine di Angeli » osannanti che « avevano dinanzi da loro una nebuletta bianchissima » (3):

> Levava li occhi miei bagnati in pianti,
> e vedea (che parean pioggia di manna)
> li angeli che tornavan suso in cielo.
> ed una nuvoletta avean davanti,
> dopo la qual gridavan tutti: Osanna.

Nuovamente qui, nella visione, il pianto che vedemmo nell'Apocalissi (4), dove è pure l'apparizione ed il canto d'angelica gloria: « vidi et audivi vocem Angelorum multorum » (5), non senza lo sfondo della nube celeste: « vidi alium angelum fortem descendentem de coelo amictum nube » (6). Non è morte questa della donna sua, ma una sublimazione « verso l'alto regno » che fa esclamare quasi colle parole dell'Ecclesiastico (7) « beati sunt qui te viderunt »:

> Beato, anima mia, chi te vede!

Senza attribuire a Dante il proposito (chè sarebbe stato irriverente presunzione) d'imitare la Rivelazione di Giovanni, non potremmo non riconoscere che se ne sentono lampeggiare qua e là chiaramente le immagini e ripetere, mescolate all'altre frasi bibliche, le parole: segno manifesto della grande parte ch'essa tiene fin d'ora nella mente dantesca, che ne medita ben più alto ed originale sviluppo.

---

(1) VI, 12.
(2) Matt. XXIV.
(3) V. N. XXIII.
(4) V, 4.
(5) V, 11.
(6) X, 1.
(7) 48, 11.

Digitized by Google

I treni geremiaci e l'amor doloroso.

La purificazione dei sensi e dell'immaginazione.

« Ahi, dal dolor comincia e nasce L'italo canto » esclamava, più da poeta che da critico, il Leopardi, accennando alla verità psicologica con cui il Petrarca ritrae il contrasto e le lotte della sua anima dolorosa. Ma certamente, se ben consideriamo nella Vita Nuova l'unità sentimentale dolorosa che unisce il fiore delle rime d'amore in un racconto organico, il verso bellissimo meglio che al Petrarca si converrebbe a Dante, il maggiore e più autorevole introduttore di lirica d'amore con schietta ispirazione dai moti dell'animo che si solleva dolorando verso un ideale sovrasensibile.

E se forse sembrò al grande Recanatese meno vera questa sofferenza che s'innesta nel sovrumano, conviene dire che non fu in grado forse il suo spirito, sinceramente classico e pagano, di penetrare nella sentimentalità mistica di Dante. Ma chi si sforza di farlo non potrà dubitare ch'essa non sia sincera. Umano dolore pervade tutto il racconto d'un'anima in « tribolazione » per la conquista d'un ideale che l'acquieti nella contemplazione del Vero e le tolga il contrasto tormentoso tra il sensibile ed il sopranaturale, tra il senso e la ragione illuminata da Dio. E poichè dunque ha fondamento e fine sovrumano, per questo dolore il Poeta va cercando espressioni ed accenti negli Scritti ispirati; ed il dolore suo gli sembra grande come il dolore di un popolo, di tutta l'umanità, perchè l'assillo tormentoso e purificatore e la mistica ascesi dell'anima sua può essere, quasi deve essere, come nella Commedia, la purificazione e l'ascesi dell'Uomo. Così trova nel pianto che Geremia versa su Gerusalemme distrutta gli accenti dolorosi e le immagini grandiose che gli detta il cuore.

La morte prima di divenire visione di gloria è visione di dolore. Il primo sogno, che preannunzia la non lontana dipartita della Donna sua, gli mostra Amore che cambia la breve letizia in « amarissimo pianto » (Ger. VI, 26: amarum planctum): « e così piangendo, si raccoglica questa donna ne le sue braccia, e con

Digitized by Google

essa mi parea che si ne gisse verso il cielo » (1). Da triste presentimento dell'immatura perdita di Beatrice è dettato il sonetto per la partenza della donna schermo; chè se di « certe parole », narranti gli effetti spirituali che operava in lui Amore « la *sua* donna fue immediata cagione », del principio e della chiusa ella pure indirettamente fu ispiratrice. E se il « chiamare li fedeli d'Amore » per le parole di Geremia: « O vos omnes qui transitis per viam, attendite et videte si est dolor sicut dolor meus » (2) sembra fuor di proposito ed artificioso riferito alla donna gentile, non sembrerà così se si intenda il versetto come preludio della desolazione grandiosa per la dipartita verace della sua Beatrice, che gli suggerirà ancora altre parole del profeta: « Quomodo sedet sola civitas ». La solenne armonia di questi biblici versetti (i soli, fra tante reminiscenze scritturali, che il Poeta citi espressamente) riecheggerà come il *leitmotiv* d'una composizione musicale. Non solo egli traduce Geremia nei versi del sonetto:

O voi che per la via d'amor passate,
attendete e guardate
s'elli è dolore alcun quanto 'l mio grave,

ma vi si ispira anche in quello per la morte del padre di Beatrice

Voi che portate la sembianza umile,
con gli occhi bassi mostrando dolore,
onde venite...?
piacciavi di restar qui meco alquanto...

---

(1) Non mi pare necessario per penetrare il pensiero di Dante scoprire il significato d'ogni particolare che è nel sogno: il sogno non è visione del tutto verace e mescola spesso il vero al falso (cfr. il succitato passo di Ugo da S. V.). Lo « verace giudicio », che il P. stesso comprese solo dopo gli avvenimenti, riguarda sopratutto questa parte accennante alla dipartita dolorosa, che lo lascia solo e senza l'amore, conducente a virtù, della sua donna: infatti solo dalla prosa apprendiamo come Amore con Beatrice « se ne gisse verso il cielo », importante particolare questo, tardivo e riflesso.

(2) V. N. VIII. Cfr. Ger. I, 12. Una reminiscenza secondo il Moore (Studies in Dante I S. Oxford 1896) può esservi anche in due passi dell'Inferno: 28, 132; 30, 60.

Digitized by Google

Ed ha lo stesso tono del passo dei Treni (1) « Audite, obsecro, universi populi » il verso che segue ai tre della versione geremiaca:

e prego sol ch'audir mi sofferiate.

Il terzo sonetto pure, su cui incombe il pensiero di morte, chè è argomento la dipartita d'una giovane compagna di Beatrice, ha fin dal primo verso l'intonazione geremiaca (2):

Piangete amanti, poi che piange Amore,

con cui si volle raffrontare il catulliano: « lugete, o Veneres Cupidinesque » (3), non badando che il concetto del sonetto è tanto lontano dal classicismo. Il gemito di Geremia riecheggia poi nuovamente nel penultimo sonetto tristemente solenne:

Deh peregrini che pensosi andate,
. . . . . .
Chè non piangete quando voi passate
Per lo suo mezzo la città dolente
. . . . . .
Se voi restaste solo per volerlo udire...

dove il versetto di Geremia « O vos omnes qui transitis », fuso coll'altro « quomodo sedet sola civitas », dà nuovo vigore al senso del grandioso, brevemente interrotto, che deve preludiare all'apoteosi della gentilissima.

---

(1) Thren. I, 18: Anche la fine « e dentro da lo core struggo e ploro » richiama « plorans ploravit in nocte » Thren. I, 2.

(2) Proph. 4, 8: plangite et ululate.

(3) Carm. III, sg. *R. Murari* (Dante e Boezio, Bologna 1905, p. 226) dice ancora « probabile » il raffronto, mentre lo rifiuta recisamente il Flamini (cfr. il commento alla V. N.). V'è anche una ragione storica decisiva, se la riteniamo necessaria: Catullo, della cui opera si ha qualche traccia nei primi secoli del medio evo, rimane poi perfettamente sconosciuto fino ai primi decenni del sec. XIV; la scoperta del codice veronese di Catullo (poco prima del 1330) inizia il nuovo culto per il poeta latino, che il Petrarca a mala pena conobbe, solo tardi essendosi moltiplicate le copie del codice.

Digitized by Google

È ben giusto che alla vita [illegible] questo dolore, per il quale avviene la mistica ascesi.

I fatti della storia d'amore che contiene la Vita Nuova sembrano in sè di poca entità, ma appaiono di grande importanza, se si considerano come indici dei gradi d'ascensione di un'anima che purifica la volontà nella fiamma dell'amore divino, lampeggiato dal volto bello e celestiale d'una creatura, e nel crogiuolo del dolore, mentre s'inizia alla conoscenza del divino l'intelletto nella fuga misteriosa – come si esprime S. Bernardo – dell'anima al cielo, nel dolce ritorno dal paese del corpo alla regione degli spiriti, nella fusione in Dio (1).

Ma per conseguire questa suprema felicità lo spirito deve vincere il corpo, la potenza superiore dell'anima deve vincere la inferiore. L'unità pertanto della Vita Nuova sta in questa storia psicologica e mistica in cui la passione amorosa, secondo S. Tommaso, principio e fondamento di tutte le passioni, ha la parte essenziale. Nè è propriamente l'*amor* che posa sul desiderio sensibile, ma la *dilectio*, in cui han parte sempre la ragione e la volontà ben diretta (2), e che, ancor meglio affinata, diverrà la *charitas* cristiana (3).

A nove anni, quando l'apparizione della gentilissima fanciulla risveglia nel giovinetto Dante le potenze tutte dell'anima, ancora vicina a Dio nel suo virgineo candore, ma non più del tutto *semplicetta*,

---

(1) De dilig. deo. c. X: sic affici deificari est.

(2) V. N. II: « E avegna che la sua imagine, la quale continuamente meco stava, fosse baldanza d'amore a segnoreggiare me, tuttavia era di sì nobilissima vertù, che nulla volta sofferse che Amore mi reggesse sanza lo fedele consiglio de la ragione ». « Ragione » ha senso morale e trascendentale: come dunque pensare che l'unità della Commedia sia in un contrasto tra amore sensuale e spirituale, se questo mantenne sempre l'anelito ingenuo ed intuitivo verso la trascendenza col quale nacque?

(3) V. N. XI: « quando ella apparia ... mi giugnea una fiamma di caritade, la quale mi facea perdonare a chiunque m'avesse offeso ». E questo è ascetismo che non giunge fino alla santa follia di Iacopone:

Fama mia ti racomanno
Al somier che va raghianno:
Perdonanza più d'un anno
Chi mi dice villania.

ma che ben s'accosta alla « vera letizia » dei Fioretti.

Digitized by Google

comincia la *vita nuova,* l'ascesi virtuosa e spirituale che germina ed accresce ogni buona operazione: anche Paolo aveva esortato « in novitate vitae ambulare » (1). L'impressione che ne riceve lo spirito infantile è profonda: rievoca molti anni di poi la dolce memoria e trova che la soave fanciulla aveva aspetto angelico e nella veste il colore della *charitas,* che riassume le più belle virtù cristiane: « apparve vestita di nobilissimo colore, umile, onesto, sanguigno » (2). Le potenze dell'anima se ne commuovono tutte e parlano profeticamente preannunziando la vittoria dello spirito sui sensi. La potenza vitale in orribile modo tremando esclama: « ecce deus fortior me, qui veniens dominabitur michi », come aveva esclamato Isaia: « ecce Dominus Deus in fortitudine veniet » (3), e Luca: « veniet autem fortior me » (4); la potenza animale dice alla facoltà della vista: « apparuit iam beatitudo vestra » (Galat. 4, 15: « ubi est ergo beatitudo vestra »?): e la potenza naturale piangendo: « heu miser, quia frequenter impeditus ero deinceps » (5).

È l'applicazione in parte della teoria di Guido (6) sull'Amore: « sentir non può di lui spirito vile », e le personificazioni del processo psicologico contengono già la base della teoria scolastica dell'anima, dichiarata poi nel Convivio (7), secondo la quale alle funzioni vitali inferiori presiede la parte celestiale e divina. Ma la teoria di Guido ed il principio aristotelico sono sviluppati nel senso della dottrina

---

(1) Rom. VI, 4 Cfr. Ephes. IV, 24: « et induite novum hominem : Hebr. X, 20: quam initiavit nobis viam novam ». Nell'età in cui l'anima non si volge più inconscia al suo Fattore (il nove è determinazione simbolica) ed ha bisogno di *guida* e di *freno* (Purg. XVI 86 sg.), comincia la vita nuova dell'ascesi cosciente.

(2) V. N. II.

(3) Isaia, XL, 10.

(4) Il latino della Vita Nuova è una originale e spesso inconscia fusione di frasi bibliche; anche un altro passo d'Isaia qui riecheggia: « ecce validus et fortis Dominus ». Chi crede sgrammaticato, con *P. Chistoni* (La seconda fase del pensiero dantesco, Livorno 1903, p. 63), il costrutto di *dominor* col dativo rimando – chè sarebbe grave errore giudicare Dante come un umanista – ai passi biblici: Ps. 88, 10; Esdr. I, 4, 20.

(5) Per l'uso di *impeditus* aggettivo cfr. Marco I, 9, 55. Anche *deinceps* frequentissimo nelle Scritture.

(6) Cfr. la canzone: *Donna mi prega.*

(7) IV, 21.

Digitized by Google

mistica (1): nel pieno dominio sulla potenza inferiore dell'anima Amore sarà beatitudine degli occhi e, per essi, della potenza superiore, darà gaudio spirituale nella sofferenza fisica (il « tremare » dello « spirito di vita », il « piangere » dello « spirito naturale »), e condurrà al graduale scioglimento dello spirito dagli impedimenti del corpo. L'anima di Dante s'avvicina sempre più alla natura nobilissima della Donna sua, ed anche il corpo ne diviene etereo e fragile come quello di lei. Dopo la prima visione specialmente, « cominciò lo spirito naturale – come egli narra – ad essere impedito nella sua operazione, però che l'anima era tutta data nel pensare a questa gentilissima; onde io divenni in picciolo tempo poi di sì fraile e debole condizione che a molti amici pesava de la mia vista » (2). Lo stato fisico lo rende incline a dolce contemplazione: « questa gentilissima sedea in parte ove s'udiano parole de la regina della gloria (Psal. 23, 7: rex gloriae) ed io era in luogo dal quale vedea la mia beatitudine » (3). Il simbolo altissimo de la sua donna, il nove, si riproduce maravigliosamente – e la mente sua n'è ancora inconsapevole – nel serventese in lode delle sessanta « più belle donne de la cittade ove la *sua* donna fue posta da l'altissimo sire » (Ps. 7, 17: psallam nomini Domini Altissimi) (4),

(1) Il Salvadori (op. cit. p. 191) vede sopratutto seguita la teoria del Cavalcanti nel sonetto della V. N. *Con l'altre donne,* dove è chiaro accenno alla teoria del processo psicologico sviluppata nel cap. 2°. Ma non mi pare accettabile l'ipotesi, fondata su questo sonetto, che la « concezione dell'amore come di passione fatale, cioè non libera e distruggitrice prima della ragione, poi della vita.... fu accettata da Dante nel periodo che va dai 21 ai 24 anni, ma ben presto deposta per tornare all'amore accompagnato dal fedele consiglio della ragione » (p. 192). Per creder questo, bisognerebbe trovare una qualche contraddizione tra il sonetto e la prosa, ovvero la prosa dovrebbe rivelarci questa concezione particolare d'amore. Invece qui troviamo il primo grado dell'ascensione spirituale, in cui la natura inferiore contrasta, con lotta dolorosa, la natura superiore. In esso pure Amore « comandava secondo lo consiglio de la ragione », chè, ripetendo quasi le stesse parole del cap. 2°, anche il cap. 4° descrive lo stato dell'anima posteriore alla prima visione, non certo dissimile da quello descritto nel cap. 14°.

(2) V. N. IV.

(3) V. N. V.

(4) V. N. VI.

Digitized by Google

con un più complesso simbolismo di numeri che non sia nel Cantico dei Cantici: « sexaginta sunt reginae... una est columba mea et perfecta mea » (1).

La prima visione, misteriosa nella sua profezia di dolore, preludia il suo compimento verace: allo sconforto per « la bella difesa che *gli* era venuta meno », la quale gli aveva fatto presentire che presto gli sarebbe mancata anche colei di cui la donna gentile era pallida immagine (2), s'aggiunge un più chiaro presentimento doloroso nella morte d'una compagna di Beatrice, che « fue piacere del segnore degli Angeli di chiamare a la sua gloria » (3) (Cor. I, 1, 21: placuit Deo... facere; Matt. 16, 27: venturus est in gloria... cum Angelis suis; Thess. I, 2, 12: qui vocavit vos in suum regnum et gloriam). E quando egli stesso è costretto ad allontanarsi, non sa coi sospiri sufficientemente « disfogare l'angoscia del suo cuore » (4). Nella triste e pensosa cavalcata, lungo il bel fiume, di nuovo gli appare la fantastica visione di Amore, ma questa volta non è più signore, ma « come peregrino leggeramente vestito di vili drappi », mutato l'angelico e dignitoso aspetto, come fa con Tobia l'arcangelo Raffaele (5). Ben dissimile è sempre Amore dal giovinetto alato Cupido della poesia classica e sempre simile, nella grave e varia sembianza, a biblico messo celeste: non è passione umana, è virtù trascendentale che viene dal cielo.

Il maligno mormorare della gente per la seconda donna fatta difesa induce « quella gentilissima, la quale fue distruggitrice di tutti i vizi e regina de le virtudi » (Psal. 23, 60: Dominus virtutum ipse est rex gloriae) a negare al Poeta « il dolcissimo salutare » (6). Ed egli ne prova uno scoramento infinito, perchè quella

---

(1) Cant. VI, 7.

(2) V. N. VII. Se la donna - difesa fu cara a Dante, come appare dalle dolci parole colle quali a lei si riferisce, certo l'amore fu la stessa tenera e tutta spirituale ammirazione che forma quello per Beatrice.

(3) V. N. VIII.

(4) V. N. IX.

(5) Tobia V, 5, 6: Tunc egressus Tobias, invenit iuvenem, splendidum, stantem praecinctum et quasi paratum ad ambulandum. Et ignorans quod Angelus Dei esset salutavit eum et dixit...

(6) V. N. X.

Digitized by Google

sensibile prova di benignità bastava a fargli provare un primo grado d'estasi beata: nella speranza *de la mirabile salute* (1) egli sentiva una « fiamma di caritade, la quale *gli* facea perdonare a chiunque l'avesse offeso; poscia, disposto lo spirito a virtù, tralucente dal « viso vestito d'umilitade », come vuole il più soave dei precetti di Cristo « discite a me quia mitis sum et humilis corde » (2), egli poteva mirare la sua beatitudine, ma non senza grande commozione di tutti i sensi che ne rimanevano *distrutti,* mentre solo gli « spiriti del viso » « deboletti » *tremanti* osavano appena mirare, rapiti in una contemplazione per la quale non erano ancora bene dall'abito disposti ». E tale è la luce spirituale della gentilissima, che Amore non può « obumbrare la intollerabile beatitudine » (3), ed il corpo « per soverchio di dolcezza » « si movea come cosa inanimata ». Tanta beatitudine ancora « redundava la *sua* capacitade » (4), ma amore per lunga serie di dolori e di lotte spirituali purificatrici lo renderà forte a sostenere l'estatica contemplazione del divino: per questo era necessario che il sensibile s'allontanasse a poco a poco.

Ed ora il dolore diviene così sconsolato per il negato saluto, che egli va « in solinga parte... a bagnare la terra d'amarissime lagrime » (Gerem. 13, 17: in abscondito plorabit anima mea; 6, 26: amarum planctum) e nel dolore, in sogno, nuova visione d'Amore, non più pellegrino, ma quale « un giovane vestito di bianchissime vestimenta » (5) come l'angelo al sepolcro di Cristo: « vestimenta eius facta sunt alba sicut nix » (6). Come il solito, parla solenne in un latino che è fusione di frasi scritturali (7) e lo esorta a lasciare

---

(1) Il latino *salutem dare, accipere* spiega la forma ed il doppio senso, di cui si compiace il Poeta.

(2) Matt. XI, 29.

(3) Cfr. Luc. I, 35: « et virtus Altissimi obumbrabit tibi » dove è pure astratto il soggetto.

(4) V. N. XI. Si noti il sapore biblico del verbo. Così la frase: « ne le salute sue abitava la sua beatitudine » richiama l'altra di S. Paolo (Rom. 8, 9): « spiritus Dei habitat in vobis ».

(5) V. N. XII.

(6) Matt. 17, 2; cfr. 28, 3.

(7) « Fili mi, tempus est ut praetermictantur simulacra nostra »: « fili mi » è frequentissimo come inizio del versetto nei Proverbi; riecheggia la solennità dell'epistola di Pietro (I, 1, 15): « tempus est ut incipiat iudicium », e la parola di Marco (II, 2, 2): « ut non exerrarent mentibus videntes simulacra ».

Digitized by Google

gli amorosi schermi, « pietosamente piangendo » per la mala fama che gliene era venuta: il dritto amore, di cui egli è immagine, non spira ancora nel Poeta tanto da renderlo sicuro da voce viziosa presso le genti e dal pericolo, apparente più che reale, d'un allettamento di sensi (1). Così dice Amore in un latino filosofico-scolastico (2) che il Poeta, ancora poco addottrinato, non comprende (3): « che è ciò, segnore, – egli esclama – che mi parli con tanta oscuritade? » (Dan. 13, 47: quis est iste sermo quem locutus es?; Eccl. 39, 3: in absconditis parabolarum conversabitur). E Amore gli risponde « in parole volgari », senza tuttavia chiarirgli il significato filosofico delle latine precedenti.

La scienza che gli mancava era l'intuizione d'amore che purifica il cuore e che affina la mente alla contemplazione del vero. Egli non può ancora comprendere le parole gravi d'Amore, perchè concepisce la sua signoria in forma ancor troppo umana, tanto che dubbi angosciosi travagliano il suo spirito: comprende la bontà d'Amore in quanto « trae lo intendimento del suo fedele da tutte le vili cose » (4), ma non comprende che sono appunto i « gravi e dolorosi punti » che « li conviene passare », che trarranno l'intendimento suo (intelletto e volontà) a cose nobilissime; sa che la donna sua « non è come l'altre donne », ma non conosce ancora il profumo spirituale della sua anima. Non comprende e s'affligge dei suoi dubbi in modo da non trovare altro scampo se non « ne le braccia de la Pietà » (Ps. 142, 2: Misericordia mea et refugium meum).

Ormai i sensi non parlano più: negato il saluto, le potenze inferiori dell'anima sopportano tremori e sofferenze inaudite, il corpo

(1) Tale mi sembra il senso del latino che parla Amore: io sono il dritto amore, principio spirituale d'ogni umana passione, senza difetto reale ed apparente; tu invece puoi volgere i tuoi desideri in buona o mala parte e può apparire che in te il senso soverchi lo spirito e l'intelletto.

(2) Ma termina tuttavia in forma biblica: « tu autem non sic »; cfr. Lucca 22, 21: « vos autem non sic ».

(3) Il Flamini (comm. alla V. N.) spiega l'incomprensibilità per il Poeta del passo latino pensando ch'egli miri « a contrapporre lo stato presente della sua cultura e quello del tempo in cui Beatrice gli negò il saluto »; certo, ma ancor più, io credo, vuole mostrare l'anima sua non ancora raffinata e purificata dai sensi.

(4) V. N. XIII.

Digitized by Google

ha languori mortali e nella distruzione di tutti gli spiriti vitali solo la vista sopravvive, ma non dà più beatitudine, perchè è incapace di guardare la « mirabile donna ». L'estrema prova dolorosa, per la quale deve passare il suo spirito, è il gabbo dell'amata che gli toglie anche lontana speranza di sensibile ravvicinamento (1). Egli è così condotto « a l'estremitade de la vita »; e il pensiero della donna sua resta vivo e col pensiero il desio tormentoso di rivederla, che gli fa dimenticare i mali ch'egli incontra: e tuttavia egli sa che alla fantasia piena di tremore e di paura perfino le pietre sembreranno moversi e rovesciargli addosso la loro furia:

> e per l'ebrietà del gran tremore
> le pietre par che gridin: moia, moia (2),

come nella visione d'Isaia (3): « agitatione agitabitur terra sicut ebrius ». Ma nel « tremoto, | che fa de' polsi l'anima partire » (4) rimaneva vivo, sempre e solo, « un pensiero che parlava di questa donna » (5); il pensiero contemplativo comincia ad essere ormai fine a se stesso e dovrà ben tosto diventare gaudio supremo dello spirito. Dalla visione sensibile si passa così a quella intellettiva.

La lode e la contemplazione spirituale.

« Materia nuova e più nobile che la passata », superato il doloroso conflitto coi sensi e colle potenze inferiori dell'anima, il Poeta può imprendere, dicendo solo ormai della gentilissima « la loda » (6), che gli dà, approfondito ed assorto tutto nella visione fantastica il pensiero contemplativo, nuova beatitudine. Ormai egli ragiona solo

---

(1) V. N. XIV. Motivo tradizionale nella lirica questo gabbo della donna amata, ma questo spunto tutto umano nella poesia, non è scevro nella prosa, messa in relazione colle altre, del suo significato psicologico e mistico.

(2) V. N. XV; son. v. 7 seg.

(3) 24, 20.

(4) V. N. XVI; son. v. 13 seg.

(5) V. N. XVI.

(6) V. N. XVIII.

Digitized by Google

« per isfogar la *mente* » (1): l'intelletto vede nella donna sua solo la pura spiritualità, l'anima perfetta innanzi a Dio; e la lode si risolve in una esaltazione che precorre l'apoteosi della morte vicina: il cielo sente la mancanza di questa anima eletta e maravigliosa di perfezione:

> lo cielo, che non ave altro difetto
> che d'aver lei, al suo segnor la chiede,
> e ciascun santo ne grida merzede (2),

in modo ch'ella è divenuta veramente la « speranza dei beati » (3). È ancora col corpo, ma esso è ormai frale ed il « color di perle » che traluce nel volto è la diafana trasparenza di paradiso:

> ... cosa mortale
> come esser po' sì adorna e sì pura? (4)

Non è dunque maraviglia se ella risvegli amore mistico col solo suo aspetto non solo dove è in potenza, cioè nel cor gentile, secondo la teoria del « saggio », il Guinizelli (5), ma anche dove non è, chè quest'amore è divenuto la virtù del Cristo o d'uno dei suoi più puri seguaci che sanno delle virtù evangeliche « ogne dolcezza, ogne pensero umile » (6). La loda della gentilissima fatta ormai secondo la ragione illuminata dalla fede e con intelletto che si fa sempre più atto alla visione del vero, dà una tranquilla dolcezza al cuore del Poeta. Non più i sussulti violenti ed il tremore e l'affanno indicibile dell'anima impedita nelle operazioni vitali: la fantasia, che al vero

---

(1) Canz. *Donne,* v. 4.

(2) Vv. 19 sg. Opportunamente si raffrontò il verso del Salmo 31: « pro hac orabit ad te omnis sanctus »; cfr. *Salvadori* (op. cit. p. 15).

(3) Non sarà rigorosamente teologico il concetto della speranza nei beati, ma non per questo ha fondamento il fantastico edificio d'esegesi allegorica costruito su questa « speranza dei beati » dal *Pascoli* (La mirabile visione, Messina 1902), al quale sembra strano sia sfuggito il nesso logico di tutta la stanza: non è teologico che il cielo senta difetto d'una creatura, ma di quante espressioni prettamente umane non si serve la Scrittura stessa per significare il divino?

(4) Canz. *Donne,* vv. 43 sg.

(5) V. N. XX.

(6) V. N. XXI

Digitized by Google

è divina e a cui l'intelletto, libero dai sensi, ragiona eccelse cose, lo dispone ognor più alla beatitudine colle tranquille visioni celesti. Non manca tuttavia il dolore, ma ha quasi un dolce senso nostalgico della patria che non è di questa terra. Non è morte che affanna quella del « genitore della nobilissima Beatrice », ma lieve passaggio « a la gloria etternale » (1).

Ed anche Beatrice non doveva tardare ad esservi chiamata: al Poeta, colto da « dolorosa infermitade » (2), dopo che « per nove dì sofferse amarissima pena », proprio quando lo spirito era più peregrino dalla carne dolente, e nel dì che significava il miracolo, in mezzo all'« errore che fue la *sua* fantasia », apparve la visione veracemente profetica della morte e dell'indiamento della gentilissima in mezzo al commovimento dell'umanità e della natura. Ed ormai, s'ella ancor vive alcun tempo, è per il Poeta cosa sacra e sublime, che commuove misteriosamente, prima ancora che sia presente (3), ma non impaurisce, anzi al suo appressarsi allieta mirabilmente il cuore (4). La prima volta ch'egli la rivede, dopo la visione dell'anima sua beata tra gli angeli osannanti, gli apparirà in simbolica somiglianza con Cristo, e la donna di Guido gli sembrerà simile al Battista per aver preceduta la mirabile Beatrice: « lo suo nome Giovanna è da quello Giovanni lo quale precedette la verace luce dicendo: ego vox clamantis in deserto: parate viam Domini » (5). Giovanni aveva detto di Cristo (6): « erat lux vera quae illuminat omnem hominem »; Beatrice trasfondeva in chi la contemplava luce celeste dell'eterno Vero, che ella di già, più divina che mortale, irraggiava dal volto: altissima comparazione che fa veramente

---

(1) V. N. XXII.

(2) V. N. XXIII. Cfr. Pietro: I, 5, 10: « qui vocavit vos in aeternam suam gloriam in Christo ».

(3) V. N. XXIV: « io mi sentio cominciare un tremoto nel cuore come se io fosse stato presente a questa donna ».

(4) « E certo me parea avere lo cuore sì lieto, che me non parea che fosse lo mio cuore, per la sua nuova condizione ».

(5) Joan. I, 23: « ego vox clamantis in deserto: *dirigite* viam Domini ». Evidentemente la citazione è a memoria, come spesso in Dante: « parate » senza « ego » è in Is. 40, 3, ripetuto da Mat. 3, 3, Marc. 1, 3, Luc. 3, 4.

(6) Joan. I, 9.

Digitized by Google

pensare al simbolo mirabile che rappresenterà Beatrice nella Commedia. Ed è simbolo nobilissimo pur qui nella Vita Nuova, ove amore diritto, nobile, ispiratore d'azioni virtuose, la proclama similissima a se stesso:

e quell' ha nome Amor, sì mi somiglia.

Beatrice è la *charitas,* la più sublime delle cristiane virtù. Ella ormai opera mirabilmente tra le genti col solo suo aspetto, come Cristo: « Iesus proficiebat... gratia apud Deum et homines », narra Luca (1), e Dante di Beatrice: « venne in tanta grazia de le genti, che quando passava per via le genti correano per veder lei » (2). « Ella coronata e vestita d'umilitade s'andava, nulla gloria mostrando di ciò ch'ella vedea e udia » (3). E le genti la dicevano « uno de li bellissimi angeli del cielo », ed esclamavano: « questa è una maraviglia: che benedetto sia lo Segnore che sì mirabilmente sae operare », quasi colle parole del Salmo (4): « Benedictus Dominus quoniam mirificavit ». Un sonetto della più squisita e delicata fattura descrive i mirabili dolcissimi effetti nell'anima di chi la mira: ormai prosa e rime sono composte, se non nello stesso tempo, in una quasi identica ispirazione mistica, che rivela lo stile, il quale sa ritrarre dalle Scritture ed ingentilire i fiori più delicati di poesia.

Tanto gentile e tanto onesta pare
la donna mia...

sembra squisita spiritualizzazione del versetto del Cantico dei Cantici (5): « Pulchra es, amica mea, suavis et decora »;

ella si va sentendosi laudare
benignamente d'umiltà vestuta

(1) Luc. II, 52.

(2) V. N. XXVI.

(3) Riecheggia chiaramente un'altra immagine che l'Apostolo (Hebr. 2, 9) riferisce a Gesù: « videmus Jesum... gloria et honore coronatum »; chè l'umiltà interiore è gloria ed onore presso Dio.

(4) Ps. 30, 21. Cfr. anche Ecclesiasticus 48, 15: « et in morte mirabilia operatus est ».

(5) Cant. 6, 3.

Digitized by Google

è quasi la versione, in sintesi poetica, del precetto di Paolo (1): « induite... benignitatem, humilitatem »; e parimenti i versi

> e par che de la sua labbia si mova
> un spirito soave pien d'amore

paiono una reminiscenza del passo della Sap. (2): « est enim in illa spiritus... certus suavis ».

La lunga signoria d'Amore ha disposto l'anima alla contemplazione del sensibile miracolo, Beatrice viva e spirante, di cui l'intelletto ha compreso la mirabile spiritualità; è cessata la battaglia delle potenze dell'anima, i sensi sono accostumati e vinti: *pare* ancora che « gli spiriti fuggan via » (3), ma l'anima, pur *frale*, sente infinita dolcezza e gli spiriti hanno tanta virtù da parlare:

> ed escon for chiamando
> la donna mia, per darmi più salute.

Ora che Amore non gli è più *forte*, ma *soave*, sente tutta la dolce potenza che esercita nel suo spirito Beatrice, che lo ha inondato di evangelica pace e serenità, di quel senso *umile* che fa al mistico obliare il mondo, per confondersi nella contemplazione di Dio.

Beatrice viva ha così potuto beatificare salutarmente l'anima di Dante e le anime di coloro che la videro: il mortale pellegrinaggio della « donna de la salute » (4), che fu provvidenziale missione, è compiuto ed ella se ne va alla sede sua, il cielo. S'avvera il presagio della visione terribile per la città derelitta, che deve sentire il peso della sventura, ed il Poeta non trova parole che valgano ad esprimerla; il cuore è pieno del grandioso lamento di Geremia e le labbra ne ripetono quasi inconscie il principio: « quomodo sedet sola civitas plena populo! facta est quasi vidua domina gentium! » La desolazione

---

(1) Coloss. 3, 13.
(2) Sap. 7, 22.
(3) V. N. XXVII.
(4) V. N. III; cfr. XI: « gentilissima salute ». « Donna de la salute » par suggerito dall'espressione del Salmo (37, 22): Domine Deus salutis meae.

Digitized by Google

più che intorno a sè, la vede nella città intera, che resta priva della « donna de la salute ». Egli aveva ricevuto tanta grazia di virtù divine, s'era tanto persuaso che l'angelo doveva emigrare alla patria celeste, che la volontà, ormai in dritta parte volta, riconosce « lo signore de la giustizia » (Ps. 4, 1: « Deus iustitiae ») che « chiamoe questa gentilissima a gloriare (Tess. I, 2, 12: « vocavit vos in suum regnum et gloriam ») sotto la insegna di quella regina benedetta virgo Maria, lo cui nome fue in grandissima reverenzia ne le parole di questa Beatrice beata » (1). Colui che aveva provato tanto sconforto alla partenza od alla morte di chi aveva avuto somiglianza o relazione colla sua donna, proprio alla morte della donna sua non s'esprime che con parole fredde e mute d'umano affetto. Ma è significativa questa umana freddezza, che rivela la magnanima dedizione del mistico a Dio. Vorrebbe parlare alquanto « de la sua partita », ma se il rievocare ricordi troppo lievi di morte e d'esequie sarebbe « del libro de la memoria », non sarebbe « del presente proposito » il volo contemplativo della mente, che ancora non vede, ma già intravvede gloriosa la sua Beatrice; « ancora non sarebbe sufficente la *sua* lingua a trattare » l'alta e mirabile materia, a cui lo faranno disposto l'abito della contemplazione ed uno studio lungo ed assiduo che lo aiuterà ad esprimere il recondito vero.

La contemplazione intellettiva.

La vittoria della ragione e l'ultima purificazione dell' intelletto.

Con argomenti di scienza umana egli si contenta di dimostrare che la donna sua fu « uno nove, cioè uno miracolo, la cui radice, cioè del miracolo, è solamente la mirabile Trinitade » (2). Non poteva il suo intelletto concepire l'essenza del « miracolo »: nuovo dolore doveva purificarlo ancora e dargli scienza più perfetta di contemplazione divina, ora che il « sensus » non poteva aiutare più l' « imaginatio », ma l' « intellectus » puro doveva acquistare potenza nobilissima di

(1) V. N. XXVIII.
(2) V. N. XXIX.

Digitized by Google

visione. Geremia dà ancora ispirazione e parole alla « nuova materia », dolorosa: l'argomento dell'epistola « a li principi de la terra » ha una chiara somiglianza coll'argomento dei Treni (1) nelle parole e perfino nella composizione del periodo: « postquam in captivitatem redactus est Israel, et Ierusalem deserta est, sedit Ieremias propheta flens et planxit lamentatione hac in Ierusalem et amaro animo suspirans et eiulans dixit: Quomodo »..... E Dante: « poi che fue partita da questo secolo (2) rimase la sopradetta cittade quasi vedova dispogliata da ogni dignitade; onde io, ancora lagrimando in questa desolata cittade, scrissi a li principi de la terra alquanto de la sua condizione pigliando quello cominciamento di Geremia profeta che dice: Quomodo sedet sola civitas » (3). Non è più dolore che resti individuale ed umano, ma diventa trascendentale e sociale. La città, priva della sua Beatrice, rimaneva agli occhi del Poeta desolata e conscia dell'enorme sua sciagura; ma non essa sola: il mondo intero, e primi i reggitori del mondo, ne dovevano essere consapevoli ed atterriti. Nella profetica visione della morte di Beatrice, viva immagine di Cristo, la natura tutta s'era sconvolta come per la morte del Golgota, quando ai terribili segni dell'Apocalissi s'aggiunse il terrore dei reggitori del mondo: « et reges terrae et principes et tribuni.... absconderunt se in speluncis et petris montium » (4).

Lo sforzo della mente esaltata che ingigantisce il dolore, considerandolo proprio dell'umanità tutta, ci avverte che l'apoteosi della gentilissima si avvia al suo compimento: il pensiero contemplativo è tutto rivolto a congiungersi nell'intelletto con lei, trasumanata e gloriosa. Il gemito dell'anima non è sconsolato: anche nella triste canzone *Gli occhi dolenti* trova tra il pianto amarissimo il motivo

---

(1) L'argomento manca nei migliori mss. della versione di S. Girolamo, ma è indubbiamente antico e riprodotto quasi costantemente.

(2) Opportunamente si raffrontò la frase coll'espressione liturgica: « quam hodie de hoc saeculo migrare iussisti ».

(3) V. N. XXX.

(4) Apoc. VI, 15; cfr. anche XII 2, XVIII 9, dove si accenna ancora ai « reges terrae », i re del mondo. Di somma importanza mi sembrano questi passi dell'Apocalissi anche per il discusso significato di *terra*, perchè questi furono qui sicura fonte d'ispirazione dantesca.

Digitized by Google

di sovrumana consolazione, che gli dà la fede certa nella gloria celestiale della sua donna:

> Ita n'è Beatrice in l'alto cielo,
> nel reame ove gli angeli hanno pace (1).

La chiamò Iddio per « la luce de la sua umilitade », che la rendea come Maria « piena di grazia » (gratia plena),

> perchè vedea ch'esta vita noiosa
> non era degna di sì gentil cosa (2).

Disprezzo della vita noiosa, espresso colle parole della Sapienza (3) « cum taedio est tempus vitae nostrae », prova anche il Poeta, il quale non ha che il *disio soave* della morte: amore e morte son conciliati negli eternali desideri che trascendono l'umana vita: Dante, che non fu mai veramente asceta, giunge nelle rime dolorose di questo periodo quasi all'ascetismo. La brama ardente di vedere la donna sua andata « al secol degno de la sua vertute » (4), lo sconforto dell'anima « abandonata de la sua salute » lo spingono « a dispregiar talora questa vita » (5), ed egli invoca « come soave e dolce *suo* riposo » la dolcissima Morte, gridando « Vieni a me », non con la brama che il Leopardi infelicissimo avea della liberazione, ma con quella che avea Paolo di dissolversi ed essere con Cristo: « desiderium habens dissolvi et esse cum Christo » (6). Anche Dante non desidera ormai che di congiungersi nella morte colla sua Donna, la quale

> divenne spirital bellezza grande
> che per lo cielo spande
> luce d'amor (7).

---

(1) V. N. XXXI, canz. vv. 15 sg. cfr. Luc. 19, 38: pax in coelo.

(2) Vv. 27 seg.

(3) Sap. 2, 1.

(4) V. N. XXXII son.; cfr. Luc. 20, 35: qui digni habebuntur saeculo illo.

(5) Non isfugga quel *talora,* che dà squisitamente il grado relativo di questo ascetismo dantesco.

(6) Philipp. 1, 23.

(7) Sap. 18, 1: « sanctis autem tuis maxima erat lux ».

Digitized by Google

Pieno la mente di pensieri contemplativi che hanno per oggetto l'essenza spirituale della sua donna gloriosa, assorto e inconsapevole che altri gli era presso, tenta fissarne la divina eterea figura « in quello giorno nel quale si compiea l'anno che questa donna era fatta de li cittadini di vita eterna » (1); ed egli disegna « figure di angeli », desioso e mai pago di ritrarre l'immagine celestiale di colei che, divenuta d'angelica natura (2),

> fu posta dall'altissimo signore
> nel ciel de l'umiltate, ov'è Maria;

proprio dov'è Maria, perchè s'era assomigliata, nell'umiltà che rende grandi dinanzi a Dio (3), all'umile ancella per la quale il Cristo prese l'umanità, « quia respexit humilitatem ancillae suae (4). Egli sa dunque la gloria della sua donna colla certezza della fede, ma la mente sua non ha ancora il privilegio della visione distinta, e, per dirla col linguaggio dei mistici, la grazia della contemplazione. Ora che la visione sensibile manca, soccorre quella più nobile, l'intellettiva pura; ma poichè Beatrice cogli « occhi giovinetti » non lo mena

---

(1) V. N. XXXIV; cfr. Ephes. 2, 19: « estis cives sanctorum ».

(2) « Nobile intelletto », dice D. nel sonetto, espressione che congiunge i versi col contenuto della prosa: gli angeli sono appunto intelligenze; cfr. il v. 25 della canz. precedente *Quantunque volte* e la teoria degli angeli nel Convivio. Anche Iacopo da Lentino dipinge la sua donna assente:

> Avendo gran disio
> dipinsi pintura
> bella, a voi somigliante;
> e quando voi non veo,
> guardo in quella figura
> e par ch'io v'aggia avante;
> sì com'om che si crede
> salvarsi per sua fede,
> amor non veggia avante (canz. Maravilgliosamente).

Ma questa è fredda e muta adorazione di donna viva, e l'idolo vivente, assomigliato ad un simbolo di fede, è in contraddizione colla fede.

(3) Luca 14, 11: « qui se humiliat exaltabitur ».

(4) Luca 1, 48.

Digitized by Google

più « in dritta parte vôlto » (1), gli conviene da se stesso reggere bene la volontà per sollevarsi all'ardore della divina visione, ritemprare lo spirito e renderlo atto a sostenere la battaglia del senso ribelle alla ragione, cioè del corporeo che tenta soprafare il divino. Il pianto angoscioso di Dante dopo la morte di Beatrice è mosso sopratutto dal brancicare pauroso nella buia incertezza

> ... de l'anima dolente
> abandonata de la sua salute.

La prova viene ben presto e poco manca che il Poeta non vi soccomba. Dai pensieri santi e dall'amore celestiale di Beatrice devia per un amore, non peccaminoso, ma tutto umano e terreno, che gli appare con un'attrattiva spirituale irresistibile, la pietà (2): una donna gentile lo mira doloroso e piangente ed egli pensa che il suo cuore sia nobile come il sembiante è gentile, al pari di Beatrice; nella bella illusione, che prende apparenza di realtà perchè il cuore la vuole, a poco a poco s'accende d'amore nuovo, di che solo tardi s'accorge, quasi inorridito di sua « orribile condizione » (3). Quando il rimorso doloroso l'assale, « bestemmia la vanitade de li occhi » che hanno scambiato il mondano coll'eterno (par di sentire il grido del Salmo (4): « averte oculos meos ne videant vanitatem »). Ma la vista della « donna gentile, bella, giovane e savia » (5) riaccende nuovamente il cuore e suscita « la battaglia dei pensieri », la lotta fra l'*appetito* e la *ragione,* fra *cuore* ed *anima* (6); mentre severo è il monito di questa, lusinghiero il linguaggio di quello: « Or tu se' stato in tanta tribulazione (Apoc. 2, 22: « in tribulatione maxima erunt ») perchè non vuoli ritrarre te da tanta amaritudine »? Non

---

(1) Purg. XXX, v.

(2) Questo spunto di tanta verità psicologica basterebbe a convincerci che la donna gentile fu viva e spirante e che l'amore fu amore vero ed umano.

(3) V. N. XXXVII.

(4) Ps. 118, 37.

(5) V. N. XXXVIII.

(6) Si noti come il Poeta si compiaccia di far notare che l'accenno filosofico è fatto per le persone non digiune di studi; cfr. V. N. XIX.

Digitized by Google

pare parafrasato in queste parole del cuore il versetto dei Proverbi (1): « cor quod novit amaritudinem animae »?

Mentre questi dubbiosi pensieri mettono in pericolo « la salute » allontanando l'anima dalla via della beatitudine intellettiva, come più tardi nella « selva selvaggia », viene il soccorso dal cielo: Beatrice beata vince « l'aversario de la ragione » (2) e nell'ora nona, l'ora del « miracolo », « una forte immaginazione » salva il Poeta; non in sogno, ma nella mente accesa gli « parve vedere questa gloriosa Beatrice », come la prima volta nella simbolica veste sanguigna degli anni giovanissimi. Allora tutte le potenze dell'anima s'erano commosse, e la potenza vitale che ha sede nel cuore aveva presagito che sarebbe stata soggetta a nobilissimo amore, e la potenza dell'anima che gli occhi avrebbero trovato la loro beatitudine; ora che il cuore era per sopraffare la potenza razionale (l'anima), doveva l'aiuto sopranaturale fare che non fosse stato invano il doloroso e purificante travaglio del corpo nel frequente impedimento della potenza naturale. Il pensiero di Beatrice infatti può mirabilmente purificare il cuore di Dante, non senza però lagrime copiosissime e sospiri, non solo di pentimento, ma anche di un mistico desiderio della visione beatifica: « felix inquam – scrive Bernardo (3) – illa anima quae quotidie gemit et luget, quia auctorem omnium, mundi Salvatorem Christum non videt ». Vedere Beatrice beata è vedere un qualche raggio della gloria di Dio: *vedere* è la mistica brama. Passano per la città pellegrini che vanno « per vedere » l'immagine di Cristo, « la quale vede la *sua* donna gloriosamente ». E non sanno: « s'elli fossero di propinquo paese in alcuna vista parrebbero turbati passando per lo mezzo de la dolorosa cittade » (4). Ed il poeta si propone di indurli a piangere il pianto del pellegrino che agogna di vedere, nella immagine di Cristo, Cristo stesso, il pianto nostalgico per la Gerusalemme celeste: l'umanità ha perduto il Cristo risorto ed asceso alla gloria, che la faceva salva e beata, « la città dolente » « ha perduto la sua Beatrice », fatta dei cittadini del cielo.

(1) Prov. 14, 15.
(2) V. N. XXXIX; cfr. Eccli. 37, 4: in tempore tribulationis adversarius erit.
(3) In coena Domini, sermo IX.
(4) V. N. XL.

Digitized by Google

Per Dante ogni pericolo di traviamento intellettuale e morale è scomparso, dopo che « si rivolsero tutti li *suoi* pensamenti a la loro gentilissima Beatrice (1) ». Dopo il dramma violento dello spirito l'ascesi riprende più rapida il suo ritmo.

Le supreme ascensioni dell'anima.

L'anima di Dante, ormai purificata nel dolore e nell'amore, vittoriosa dell'appetito, da dritta volontà perfezionato l'intelletto, può ottenere il dono divino della suprema felicità, la contemplazione che dà « beatitudine quasi perfetta » (2), per la quale si può vedere Iddio sotto alcuna figura, pregustando dolcezze ultraterrene (3). In Dante colla concupiscenza è distrutto l'uomo carnale e nella suprema vittoria dell'anima trionfa la pura spiritualità. Tutta la lotta tra concupiscenza e ragione, descritta nella Vita Nuova, e la vittoria coronata dal premio della contemplazione richiamano il concetto di Bernardo (4): « sicut in quibusdam carnalibus officiis anima adeo vincitur carnali concupiscentia, quod *omnem usum rationis amittit,* et fit homo quasi totus carnalis, ita merito in hac suprema contemplatione ita consumuntur et absorbentur carnales motus et anima ut in nullo caro spiritui contradicat et fiat homo quasi totus spiritualis ». Il pensiero, libero e puro, di già si può via via levare fino ai sommi gradi dell'ascensione dell'anima, chè esso ha percorso quello che Bonaventura chiama « itinerarium mentis in Deum », per il quale si passa dal temporale all'eterno: il *sensus* gli aveva dato un'imagine del divino negli occhi belli e celestiali di Beatrice viva, l'*imaginatio* gli aveva offerte profetiche e salutari visioni, facendolo avanzare nella *ratio* che purifica il cuore e bene dirige la volontà, e nell'*intellectus* che può comprendere il divino « per speculum » e s'avvia

(1) V. N. XXXIX.

(2) Conv IV, 22: Dante dimostra cogli stessi concetti di Bernardo la superiorità della vita contemplativa sulla vita attiva.

(3) Bernardo: de scala claustrali « contemplatio est mentis in Deum suspensae elatio, aeternae dulcedinis gaudia degustans ».

(4) Ibid.

Digitized by Google

a comprenderlo « per essentiam » (1). Nell'ultimo sonetto, scritto alle « due donne gentili » per « *narrare il suo stato* » di pace spirituale, ben diverso da quello doloroso e quasi disperato di cui è indizio nel sonetto « Venite a intender », a bello studio unito con quello nel dono di « parole rimate » (2), è la rivelazione della misteriosa ascesi della mente nei gradi superiori.

Oltre la spera che più larga gira
passa il sospiro ch'esce del mio cuore,

comincia il sonetto che ci narrerà cose maravigliose; il sospiro non è che il « pensero nomin*ato* per lo nome d'alcuno suo effetto », l'intelletto che s'innalza a penetrare il supremo Vero. Ma l'*intellectus* che è, secondo Alberto Magno, « umbra intelligentiae » (3), non basta ad un tanto volo, lo soccorre l'*intelligentia* (« intelligenza nova ») per mezzo della crescente purificazione dell'amor doloroso (« amore piangendo »):

intelligenza nova che l'Amore
piangendo mette in lui, pur su lo tira.

E quando, peregrino dal corpo, mira ne la gloria dell'empireo la donna sua, il « pensiero *sale* – egli afferma – ne la qualitade di costei *in grado* che lo mio intelletto no lo puote comprendere, con ciò sia cosa che lo nostro intelletto s'abbia a quelle benedette anime sì come l'occhio debole al sole » (4): è giunto allora veramente

---

(1) V. N. XXXIX.
(2) V. N. XLI.
(3) De Anima, II, tr. I, c. 8.
(4) Nel pensiero che supera le facoltà dell'intelletto è chiaramente espresso il « mentis excessus » dei mistici ed il concetto delle due ultime terzine del sonetto corrisponde pienamente a quello del passo della Commedia (Par. XXIII, 40 sg.):

Come foco di nube si disserra
per dilatarsi, sì che non vi cape,
e fuor di sua natura in giù s'atterra;
La mente mia così, tra quelle dape
fatta più grande, di se stessa uscio,
e che si fesse rimembrar non sape.

Il Torraca spiega: « è come dire che venne meno per l'eccesso dello stupore », ma non dà ragione del senso filosofico e mistico.

Digitized by Google

all'ultimo grado, l'*apex mentis* o la *synderesis scintilla* in cui è la grazia e la beatitudine suprema: l'intelligenza, elevandosi sull'intelletto e separandosi dai sensi, può comprendere una sostanza incorporea e divina. Nella « visione mirabile » il pensiero, vieppiù approfondito nelle cose celesti coll'abito della contemplazione, vede chiaramente e distintamente la gloria di Beatrice nella gloria universale di Dio.

Così per mezzo dell'amore spirituale di una donna egli ha raggiunto lo stato ideale di grazia. e con questo, la Θεωρία, che è per Agostino la intuizione della maestà divina, la « visio divinae essentiae » di Tommaso; non per la scienza, ma per la virtù egli si sente sollevato dal regno della *natura* a quello della *grazia,* dove pregusta già il regno della *gloria* (1). E non è privilegio speciale del Poeta, chè l'ascensione ch'egli narra è anche dottrina di mistico amore: in chi possiede « cor gentile », che è disposizione a virtù e quindi Amore in potenza, opera la bellezza fisica e spirituale di donna angelicata, eccitando, colla sola vista, l'amoroso desio che conduce in atto lo spirito d'amore. L'anima s'affretta allora a salire per quella via ove minore è la fralezza della natura, maggiore l'eccellenza della grazia: l'angelo di virtù, se divenga angelo di gloria, solleva alle visioni celesti, il massimo bene del terreno pellegrinaggio, l'estatico adoratore, che nei suoi occhi aveva già più volte veduto un raggio di paradiso.

Allegoria e anagogia.

Se l'ultimo sonetto è la visione intuitiva fuori dei sensi d'uno spirito immateriale nella sua essenza, di Beatrice beata che condusse l'anima affisa in visioni celesti fino all'Empireo, ove la beatitudine di ogni spirito è irraggiata dalla divinità, « la mirabile visione » che seguì immediatamente la visione della « qualità » della donna gloriosa e che gli fece « proporre di non dire più di questa benedetta infino a tanto che... potesse più degnamente trattare di lei », è una

(1) Cfr. Par. XIV, 41 seg.

Digitized by Google

intuizione più chiara della sua essenza e della sua gloria nell'universo Empireo, presso Dio, per opera dell'abito di contemplazione.

> Solea esser vita de lo cor dolente
> un soave pensier che se ne gia
> molte fiate a piè del vostro Sire;
> dove una donna gloriar vedia (1):

ben ritrae il Poeta, in un tempo in cui era lontano dai sogni trascendentali, l'abito mistico del suo pensiero durante la composizione della Vita Nuova. Il sommo della visione era vedere Iddio, per la « chiarezza » della sua donna gloriosa, come la chiarezza di Maria « sola... può disporre a veder Cristo » (2); era infine un congiungere « l'aspetto col Valore infinito » (3). Che questa visione sia « l'idea primigenia » – come la chiama il Flamini – della Commedia, che farà il Poeta per più anni macro, può ritenersi sicuro; chè egli ha bisogno che la sua « vita duri per alquanti anni » per ridirla; egli ha bisogno d'una preparazione di pensiero profonda e d'un'arte robusta e perfetta, capace di ritrarre altissimi veri. Ed il nucleo e la finalità della Commedia, la visione *per essentiam* della divinità, a cui conduce il cammino fatto attraverso i tre regni per l'acquisto della conoscenza sensibile, intellettiva e della divina rivelazione, mercè le tre guide Virgilio, Beatrice, Bernardo, è pure la finalità della Vita Nuova, dove Beatrice, sollevando mirabilmente a morale perfezione l'anima del Poeta, lo trasporta alla stessa triplice graduale conoscenza fino a Dio vincendo la natura che lo trascina in basso. Ora, che la mirabile visione possa essere il trionfo allegorico di Beatrice nel Paradiso Terrestre (4) non è a credere, perchè quella non è visione, ma un

---

(1) Canz. *Voi che intendendo.* E chiarissimo è pure il passo che serve di commento (Conv. II, 8): « vita del mio cuore solea essere un pensiero soave; questo pensiero se ne gia spesse volte a pie' d'Iddio, cioè a dire ch'io pensando contemplava lo regno dei Beati. E dico 'ove una donna gloriar vedia', a dare a intendere ch'io era certo e sono per sua graziosa revelazione che ella era in Cielo, onde io pensando spesse volte come possibile m'era, me ne andava quasi rapito ».

(2) Parad. XXXII. 87.

(3) Parad. XXXIII, 81.

(4) Così crede *G. Carducci* (Opere VIII, p. 122: Dalle rime di Dante) e con lui *G. Federzoni.*

Digitized by Google

episodio mirabile e straordinario – come l'apparire dei beati nei vari cieli – per far disposta l'anima di Dante alla suprema ascensione. E forse non era neppure così chiara nella mente del Poeta la visione di Beatrice simbolo della Verità sopranaturale nell'« ordine che fanno i terzi sedi » (1), insieme con Rachele, il simbolo della contemplazione, come sostiene il Flamini (2), quantunque la sua mente sia già sulla via per concepire l'altissimo simbolo allegoricamente. Il senso profondo dell'allegoria non entra nella Vita Nuova; non perchè Dante ignorasse la dottrina dei quattro sensi chè, come ben dimostrò il Perez (3), « a tutto il secolo XIV non è un solo scrittore di ermeneutica, di grammatica, di misticismo, non un lessico che non insegnasse questa dottrina », ma perchè la narrazione è di fatti reali e spirituali e la ragione delle rime non è rivelazione di sensi reconditi, come nel Convivio, ma commento filosofico e mistico. Appariranno dunque vane le varie e disparate ipotesi dei critici sul valore allegorico di Beatrice nella Vita Nuova: essa non può essere nè l'*Intelligenza universale* del Perez (4), chè Dante fu ben lontano da mettersi sulla via dell'averroismo, nè la *Speranza della contemplazione di Dio* del Pascoli (5), fondato sopra un'interpretazione troppo rigorosamente teologica e letterale dell'appellativo di Beatrice « speranza dei beati », e neppure la *vita contemplativa* del Cesareo (6)

---

(1) Parad. XXXII, vv. 7 seg.

(2) Cfr. oltre *I significati reconditi della Commedia di Dante e il suo fine supremo* (Livorno 1903), il comm. alla Vita Nuova. Al mio illustre Maestro vorrei osservare che il pensiero non vede nell'ultimo sonetto la gloria di Beatrice « in confuso », nè, solo dopo, questa gli è « rivelata in visione »; bensì mi sembrano l'una e l'altra visioni intuitive e mistiche, la prima inferiore alla seconda per l'abito di contemplazione meno perfetto. Se Dante non intende il pensiero che la ridice è perchè, come ad ogni estatica visione, « cede la memoria a tanto oltraggio » (Parad. XXXIII, 57); la visione mistica poi è intuizione dell'essenza divina, non del simbolo.

(3) Beatrice svelata, II vol. degli *Scritti*. Palermo 1898, p. 52.

(4) Op. cit. Il Perez deduce dal cap. XXV, facendo equivalere « colore rettorico » ad allegoria, che tutta la Vita Nuova è allegorica.

(5) La mirabile visione, p. 28. Quanta erudizione in questa fantastica e poetica ermeneutica dantesca!

(6) « Amor mi spira » in *Miscellanea in onore di A. Graf*, 1903, p. 538.

Digitized by Google

e dell'Azzolina (1) in opposizione alla *vita attiva* che sarebbe rappresentata da Monna Vanna, quasi che sì i mistici che gli averroisti non dessero all'intelletto la prima parte. Ma se nel racconto dei fatti d'amore per Beatrice, donna reale e spiritualizzata fino a rassembrare un angelo e divenire simbolo religioso, non è un senso allegorico, è ben chiaro un senso anagogico o *mysticus* (2), che il Poeta rivela studiosamente ad ogni istante, quando il fatto reale è volto a spirituale significazione per l'ascensione a Dio dell'anima sua; chè questo senso si ha « quando spiritualmente si spone una scrittura, la quale, ancora nel senso litterale, eziandio per le cose significate significa delle superne cose dell'eternale gloria » (3). L'allegoria essenziale e propria della poesia filosofica ha bisogno d'una dimostrazione di scienza nel Convivio, ma non occorre dilucidare il senso anagogico che è tutto nel pensiero informatore del libretto giovanile. Perfino dove è più chiaramente seguace delle forme tradizionali alla lirica amorosa, il pensiero è volto a mistica significazione: la bellezza fisica è accennata solo come riflesso di bellezza spirituale, il lamento per la durezza della donna amata diventa dolore per il mancato saluto che rapiva in estasi beata. E spesso, trattando lo stesso tema della lirica convenzionale, volge il concetto ad un senso che è cosciente opposizione a quella poesia, dalla quale era ben lontana la preoccupazione del mondo ultrasensibile e di Dio: anche il Poeta esprime il pensiero di Giacomo da Lentino che

> Amor è un desio che vien dal core
> Per habbundanza del gran piacimento,
> E l'occhi 'mprima genera l'amore
> E lo cor li dà nutricamento (4);

ma quel *desio* e quel *piacimento* diventano una nostalgica dolcezza di brame celesti e caste.

---

(1) Op. cit. p. 143.

(2) Cfr. De Mon. III, 4.

(3) Conv. II, 1, dove si ha la stessa definizione di S. Tommaso (Summa Th. 1, q. 1, a. 10): prout significant ea quae sunt in aeterna gloria est sensus anagogicus.

(4) *Monaci,* Crestom. p. 60.

Digitized by Google

Così tutta la questione, in vario modo complicata dalle discussioni di realisti ed allegoristi, ha una soluzione nella naturale e semplice interpretazione delle prose. Nel Convivio queste manifestamente *per ragione mostrano* quello che di dottrinale ed allegorico contengono le canzoni, perchè la « vera intenzione » è « altra da quella che fuori mostrano » (1); nella Vita Nuova le prose non dichiarano sensi riposti, ma solo collegano anagogicamente fatti e visioni con un senso mistico-filosofico e danno ragione del loro pensiero ispiratore (2).

In questa storia anagogica è da ricercare l'unità organica del libro amoroso: che si sia voluto vedere in essa lo sviluppo d'un sistema morale, o filosofico, o religioso non fa maraviglia, chè osservai come la mistica teorica voglia essere scienza, psicologia, etica, religione; ma fa stupore che un acuto e geniale dantista misconosca il valore della Vita Nuova come opera cui presieda un cosciente disegno d'arte e di scienza e la riduca tutta a frammentaria narrazione di casi e sentimenti amorosi, « keine poetische Seelengeschichte, sondern eine poetische Seelencronik » (3). Chi ripensi per quali concetti Dante ci mostri l'ascesi spirituale per opera della « donna della sua mente » dovrà riconoscere che il Poeta volle darci la *storia* vera, morale ed intellettuale della sua anima. E questa storia è la graduale ascensione dell'intelletto di visione in visione fino alla contemplazione del vero, è ascensione della volontà che annienta la sua individualità in Dio, è la graduale vittoria dello spirito sui sensi.

---

(1) Conv. I, 1.

(2) È strano che taluno pensi sia applicata nella Vita Nuova la divisione tomistica del senso letterale ed allegorico senza che il Poeta ne faccia parola, egli che sente il bisogno di chiarire lungamente perchè immagini Amore « come fosse sostanza corporale », una delle più semplici e comuni figure rettoriche.

(3) *K. Vossler,* Die Göttl. Kom. p. I, vol. II, p. 260.

Digitized by Google

Digitized by Google

III

FONTI MISTICHE E FILOSOFICHE

Digitized by Google

Digitized by Google

La dottrina psicologica.

Se vogliamo cogliere – ciò che è essenziale nella critica – l'unità della Vita Nuova, dovremo dire ch'essa è artistica o filosofica? Negare un'unità d'arte sarebbe disconoscere il valore di quell'afflato poetico che spira, con una crescente vigoria di fantasmi, e nelle rime e nelle prose, tutto il libretto. Ma tuttavia, poichè in ogni grande poesia, massime medievale, non può mancare un elemento intellettuale ispiratore, dovremo riconoscere che questo è ben importante nella Vita Nuova e chiamare artistica la sua unità in quanto n'è tutta compenetrata intimamente e vivificata, sì da vedere nel concetto mistico il presupposto necessario all'intuizione poetica. Ora se questi elementi intellettuali nelle canzoni e nei sonetti valgono come ispirazione lirica, nelle prose valgono più come documento logico, oggettivo, ed è indubbio che Dante ebbe questa cosciente finalità nella giovanile composizione. È ben legittima dunque sì la ricerca delle basi filosofiche d'una poesia che appartiene ad una scuola intellettualistica, come la ricerca dell'unità di pensiero di un'opera d'arte complessa, tanto più se la collochiamo nell'ambiente intellettuale in cui essa sorse e pensiamo alla educazione filosofica del Poeta che la creò.

Appresa nella prima giovinezza da per sè l'arte di comporre rime in volgare, il suo spirito, naturalmente profondo, sente ben presto il bisogno di porre basi filosofiche alla sua poesia; e, dopo aver seguito quasi inconscio, i maestri del dolce stile, prende una via propria quando le letture di Boezio e Cicerone e gli studi filosofici presso le « scuole dei religiosi », in un « picciol tempo forse di trenta mesi », gli mettono in cuore « la dolcezza » della filosofia

Digitized by Google

che « distrugge ogni altro pensiero » (1). La Vita Nuova fu composta appunto nel primo fervore della mente che scopre orizzonti nuovi di scienza, se vogliamo dar valore alla sincronicità, di proposito rilevata dal Poeta, dell'apparizione della Donna gentile e dello studio della Sapienza (2). E poichè la sfera di pensiero in cui si svolge la Vita Nuova è mistica e francescana, poichè non manca la tradizione che Dante fosse aggregato alla grande famiglia del Santo d'Assisi (3) ed in tutta la Commedia sono frequenti gli accenni alla sua affinità di pensiero coi francescani, specialmente cogli *Spirituali,* gli intransigenti, è assai più probabile che D. frequentasse dapprima le scuole di S. Croce (4) dove s'impartiva l'insegnamento mistico-filosofico di S. Bonaventura e dove l'eco delle letture che il capo degli Spirituali Pier Giovanni Olivi, vi tenne nel 1287 e 1288, non doveva essere spento ancora (5). E mi pare veramente di grande importanza il fatto che l'Olivi sviluppasse la dottrina psicologica di Ugo da S. Vittore che troviamo nel principio della Vita Nuova e che n'è una delle fondamentali concezioni d'ispirazione.

Non dimentichiamo che anche quando Dante scriverà il Convivio dichiarerà che non intende « in parte alcuna derogare », anzi « mag-

---

(1) Conv. II, 13.

(2) Ibid.

(3) Che D. « nel tempo della fanciullezza... fu frate minore » forse *terziario,* l'ordine in cui entravano i laici, è tradizione che risale a Fr. Da Buti, ritenuta probabilmente vera anche da *U. Cosmo* (Noterelle francescane, in Giornale dant. IX, p. 47-9).

(4) *G. Salvadori* (La vita giovanile ecc. p. 108) pensa che i religiosi presso cui D. dice d'aver appreso filosofia sieno i domenicani di S. Maria Novella; ha ragione quando vede negli studi filosofici del Convivio « materia e metodo domenicani »; ma non si può dire ciò per la V. N., nella quale l'indirizzo mistico è palese e solo accennato quello tomista. Ma nulla ci conferma positivamente nell'una o nell'altra opinione. Giustamente del resto il Salvadori (op. cit. p. 116) conclude che con la preparazione degli studi filosofici « non compiuti, ma condotti, quanto al pensiero e quanto all'arte, al punto da poter ragionare dei fatti dell'anima e della natura della poesia, D. si mise alla compilazione della V. N. ».

(5) *G. Gentile* (La Filosofia, Vallardi, Milano, p. 138) osserva: « se D. non lo conobbe personalmente, non potè non sentire l'eco del suo insegnamento quando, morta Beatrice, cominciò a frequentare le scuole dei religiosi ».

Digitized by Google

giormente giovare » all'operetta « fervida e passionata » (1); essa gli apparirà appunto come primo lavoro di scienza, quantunque più con sottigliezza d'ingegno che con scienza, più per visione (« sognando ») che per raziocinio vedesse allora il vero: « per lo quale ingegno molte cose, quasi sognando, già vedea » (2).

E nell'operetta non poteva non sentirsi l'eco della vita di pensiero e del fervore di polemiche filosofiche – più accessibili alla mente dantesca, poco addottrinata in grammatica, che non fosse il pensiero di Boezio e di Tullio – le quali agitavano verso la fine del secolo XIII gli spiriti precorrenti i tempi nuovi o rifugiantisi nell'antico idealismo.

Un grande problema che interessava le basi della fede, l'immortalità dell'anima, teneva divise le menti tra il razionalismo incredulo (averroismo) e la fede da una parte, e tra i principi razionali, sussidio alla fede (tomismo), ed i principi trascendentali, negazione del raziocinio (misticismo), dall'altra. L'ortodossia si divide e combatte per cercare la via di lotta più efficace contro l'incredulità. La teoria dell'individuazione, posta dall'Aquinate nella materia *signata,* parve dare nel suo monismo dinamico parte troppo secondaria alle funzioni superiori dello spirito, e gli avversari risuscitarono il dualismo platonico ed agostiniano, scindendo nettamente la materia dalla forma. E in armonia con questa dottrina è la teoria delle tre anime: la vegetativa, sottoposta alla sensitiva, e al di sopra di queste l'intellettiva, la sola immortale e nobilissima. È messa così in nuovo onore anche la psicologia di Ugo da S. Vittore, che nel trattato *de Anima* ripetendo la tripartizione platonica giunge ad affermare: « anima rationale suum tenet sine carne » (3), separando dal corpo la fun-

(1) Conv. I, 1. Convivio e V. N. non solo si presentano collo stesso ordine esteriore (la parte introduttiva, le rime colla loro ragione e commento narrativo-psicologico, o filosofico), ma contengono la stessa aspirazione all'acquisto del vero, razionale l'uno, trascendentale l'altra, mentre è sempre ben fermo che la verità è Dio, che il bene supremo è la contemplazione. Il parlare, come fa *P. Chistoni* (op. cit. p. 18) di « condizioni psicologiche diversissime », d'« idee perfettamente irriducibili fra loro », di « antitesi » fra i due libri è un aggravare, con un artificioso schematismo, il vecchio preconcetto della trilogia, posta del resto dal Witte con assai maggiore ragionevolezza, che i suoi seguaci.

(2) Conv. II, 13.

(3) Cfr. il succitato tratt. II *De Anima.*

Digitized by Google

zione intellettiva, e costituendo dell'anima e del corpo un dualismo antinomico, irriducibile. Non è maraviglia se il francescano P. G. Olivi, ispirandosi ad Ugo, insegni che l'anima è unita al corpo accidentalmente, che la natura di questo è assolutamente diversa da quella, che non si può considerare perciò l'intelletto forma od atto del corpo, il quale vi è legato solo per mezzo dell'anima sensitiva, essa pure di origine sopranaturale e divina. Tale dottrina contrastava palesemente a quella di S. Tommaso, per il quale l'anima forma un σύνολον col corpo, pur essendo dotata di facoltà differenti (1); ed il concilio di Vienna nel Delfinato (1311) la condannava. Ma la condanna stessa è attestazione della sua vitalità per qualche decennio: lo stesso S. Tommaso vi si accosta quando, contradicendo alla sua teoria dell'individuazione, crede che l'anima venga nel corpo da un mondo di forme pure, essendo essa stessa forma separata.

Ora, Dante quando affermerà, più maturo, coll'Aquinate l'unità dello spirito, e combatterà la teoria della tripartizione (2), non corregge ancora una volta un'opinione abbracciata più col fervore dei primi studi e per l'autorità dei primi maestri, che per consapevole meditazione?

A me pare indubbio che tutto il pensiero della Vita Nuova sia, nella sfera della psicologia neoplatonica e mistica, secondo la quale Dante risolve il contrasto tra anima e corpo, il motivo di tutta la psicologia medievale. Chiaro documento, insieme col sonetto finale, ci offre il 2° capitolo, che è di carattere introduttivo, e deve considerarsi veramente come il fondamento teorico della storia psicologica di tutto il libretto. È noto che la attinge appunto dal trattato *De Anima* di Ugo da S. Vittore (3), sul quale è assai probabile che abbia fatto le prime meditazioni filosofiche.

Come nella Vita Nuova, è affermata in questo palesemente l'autonomia delle tre potenze dell'anima nella subordinazione alla parte intellettiva. L'autore dopo aver proclamato: « subiiciatur corpus animo, animus Deo, et unus spiritus erit cum eo » (II, 3) e dopo

---

(1) S. Th. I, q. 76, a. 3.

(2) Purg. IV, 5 seg.; Conv. IV, 7.

(3) Il Trattato è inserito tra le opere di Ugo, ma sembra apocrifo (cfr. *Haurćau* Les oeuvres de Hugues de Saint Victor. Paris 1866, pp. 177 seg.).

Digitized by Google

aver constatato: « habet quoque anima vires quibus corpori commiscetur » (II, 13), fa una triplice divisione (il tre, numero della perfezione, « sicut Deus trinus et unus et perfectus ») delle potenze dell'anima operanti e in rapporto col corpo: *naturalis, vitalis, animalis*. La meno nobile, comune a tutti gli animali, è la prima: « naturalis virtus operatur in hepate sanguinem et alios humores quos per venas ad omnia corporis membra transmittit, ut inde augeantur et nutriantur ». Si pensi al racconto di Dante.

All'apparire della gentilissima fanciulla, che doveva mettere l'anima del Poeta in piena signoria d'amore, le potenze si turbano tutte e « lo spirito naturale, lo quale dimora in quella parte ove si ministra lo nutrimento nostro », cominciò piangendo a prevedere negli impedimenti futuri la piena sottomissione propria a potenza più nobile. Nè meno signoreggiata sarà la potenza vitale che ha, per l'autore del *De Anima*, diretta relazione colla vita del corpo: « vis vitalis est in corde, quae, ad temperandum fervorem cordis aerem hauriendo et reddendo, vitam et salutem toti corpori tribuit ». È naturale dunque che presso Dante « lo spirito de la vita, lo quale dimora ne la secretissima camera de lo cuore » tremi e si lamenti. Comincia invece a godere di già la più pura e spirituale delle beatitudini « lo spirito animale, lo quale dimora ne l'alta camera ne la quale tutti gli spiriti sensitivi portano le loro percezioni », chè questa potenza, e per la sede e per le sue funzioni, è la sola veramente nobile, è l'anima per eccellenza che presiede, oltre che ai sensi ed ai movimenti, al raziocinio, secondo la teorica vittorina: « vis animalis est in cerebro », del quale tre sono i « ventriculi », « unus anterior a quo omnis sensus, et alter posterior a quo omnis motus, tertius inter utrumque medius, id est rationalis » (II, 13).

Nella poetica applicazione che Dante fa di questa dottrina quale vivace indipendenza di moti acquistano le tre potenze dell'anima turbate, dolenti, gioiose! È evidente che non la fantasia sola lo conduce a tale personificazione delle tre parti dell'anima operanti autonome, ma la dottrina mistica gli dà l'ispirazione prima (1). E

(1) È evidente che qui D. è lontano – conscio o no – dalla teoria delle tre attività dell'anima, che S. Tommaso pone con un monismo inscindibile nella sola forma.

Digitized by Google

si badi che la loro autonomia è sempre coi limiti di questa dottrina: la subordinazione del corpo e delle due potenze inferiori all'operazione della più nobile, nella duplice visione spirituale ed intellettuale. Per quella, talora fallace, spesso presaga della seconda, « corporum similitudines spiritu, non mente cernuntur »; per questa, che non s'inganna, perchè « in extasi ab omnibus corporis sensibus alienatur et avertitur anima amplius quam in somno solet, sed minus quam in morte,... illa quae nec corporum formas habent conspiciuntur » (II, 15). Così la finalità dei moti dell'anima sta tutta nella conoscenza per visione, che si consegue nella vittoria dell'intelletto sui sensi, dell'anima sul corpo.

E le visioni formano l'unità esteriore ed interiore della Vita Nuova, il cui principio, il centro e la fine è sempre visione. Ed esse segnano la varia potenzialità di concepire il vero dell'anima, che ascende e si purifica, dalle visioni spirituali, il primo sogno pieno di enigmi oscuri ed il presagio della morte e dell'apoteosi di Beatrice, alla visione intellettuale della verace apoteosi stessa in Dio.

Subito dopo la prima visione, il Poeta prova il primo martirio purificatore dell'anima nelle membra, cui la potenza naturale male ministra il nutrimento: « cominciò lo... spirito naturale ad essere impedito ne la sua operazione, però che l'anima era tutta data nel pensare di questa gentilissima » (§ IV). Anche quando il primo grado della sua *beatitudine,* era il rapimento spirituale alla vista ed al saluto della gentilissima, la ineffabile dolcezza accompagnava la distruzione di tutti gli spiriti sensitivi, la vista stessa s'ottenebrava ed il corpo « si movea come cosa grave inanimata » (§ II). La vista si trasforma tosto in visione anche quando è presente la persona amata, ed il Poeta, che vede non cogli occhi ma per virtù d'amore (1) non restano che i « diversi pensamenti » a combattersi: l'immaginazione deve pure, come i sensi da cui deriva, purificarsi, volgendosi la mente dal sensibile all'intelligibile, all'essenza spirituale dell'anima. La

(1) V. N. XIV: « non ne rimasero in vita più che li spiriti del viso; e ancora questi rimasero fuori de li loro istrumenti, però che Amore volea stare nel loro nobilissimo luogo per vedere la mirabile donna ».

Digitized by Google

« lode » della gentilissima è tutto un « ragionar per isfogar la mente », ed in chi l'intende deve essere « intelletto d'amore » (1).

L'intelletto comincia a distinguere i pregi spirituali, che traluco no nell'etereo colore perlaceo del volto della donna amata, ed a comprendere ch'essa è già virtualmente dei cittadini del cielo; più libera dai sensi durante una corporale infermità, la mente, presaga del vero, ha la visione della paradisiaca gloria a cui assurgerà ben presto l'anima di Beatrice; e può finalmente concepirla come « verace luce » (§ XXIV) che conduce al « Ben dell'intelletto » e come la *charitas* che induce la volontà a virtuose operazioni. La donna sua s'è ormai ingigantita nella rappresentazione simbolica del divino, ed il Poeta ne sente nell'anima i mirabili effetti, e gli sembra scorgerli anche in chiunque la avvicini. Quando è morta, egli ha la certa fede che è beata, ed è tutto pieno la mente del pensiero contemplante la sua essenza incorporea e gloriosa. Spento il sensibile raggio della divinità, a poco a poco il Poeta s'avvede che l'intelletto non è più disposto alle contemplazioni estatiche, e sente intorno a sè il vuoto e la desolazione; dacchè manca la sua beatitudine, non desidera e non trova soave che la morte, per la quale solo spera di *vedere,* e la invoca ad alte grida gementi. Ed anche la volontà, non più retta in dritta parte dagli occhi giovinetti e santi, vacilla, e quegli occhi, per cui era entrata l'imagine della donna celestiale, sono via ad un amore terreno, ed al trionfo breve dell'« aversario de la ragione », l'appetito. L'ascesi è drammaticamente interrotta da una lotta che affanna e purifica, per riprendere un ritmo più vigoroso. Il Dio, nascosto per provare il fedele, si rivela improvvisamente in una nuova « forte imaginazione », che gli fa vedere la gloriosa Beatrice; dopo le lagrime dolorose di pentimento, rafforzata la volontà, ormai ferma nel bene, l'intelletto, purificato nel pensiero continuo dell'amore sovranaturale, sollevato da « nova intelligenza », può salire fino all'empireo

(1) Anche *G. Salvadori* (La vita giovanile di D. p. 74), cogliendo bene il concetto mistico della canzone ***Donne,*** vede che in essa Dante concepiva la bellezza della sua donna « non come appariva di fuori, ma com'era realmente, cioè nel suo splendore al cospetto divino, come bellezza dell'anima. Così, per necessità, pensandola come pura anima illuminata dalla luce divina, la vedeva non più in questo mondo della materia sensibile, ma nel regno della luce intellettuale ».

Digitized by Google

e vedere la sua donna beata in *mentis excessu* collo « spirito peregrino » dal corpo. L'abito della contemplazione gli fa « appresso » vedere una « mirabile visione », in cui la gloria di Beatrice non può essere disgiunta dalla intuizione della divinità stessa nella sua essenza, meta ultima della lunga scala ascensionale dell'intelletto, guidato verso Dio attraverso il sensibile e l'intelligibile dalla volontà purificata nel martirio dei sensi.

È chiaro così che l'ascensione avviene, secondo le teorie dei mistici, per gradi. Ricercare se la fonte di Dante sia lo pseudo-Dionisio, i Vittorini o S. Bonaventura è mettersi per una via senza uscita: il Poeta, come ogni mistico intellettuale, pure partendo dai principi che dominano nei suoi tempi ogni spirito assetato del Vero trascendentale, percorre il suo cammino con indipendenza di creazioni fantastiche e simboliche. Questo possiamo sicuramente affermare, che la sua fonte è la mistica, e ch'egli s'accosta in questo campo alle correnti di pensiero dell'età sua. Dante crede fermamente che ardente « disio », abbia, condotto, in terra, a « contemplare » (1) eterni veri Dionisio,

> il lume di quel cero
> che giuso in carne più addentro vide
> l'angelica natura e il ministero (2),

e crede all'origine storica della scienza mistica colla visione di Paolo che considera maestro di Dionisio (3). Vedemmo come fossero ancor vive nel secolo XIII le teorie del pseudo-Areopagita, da cui certo, direttamente o no, deriva quel concetto d'amore che conduce, sempre col simbolico maraviglioso *tre,* l'anima del Poeta dalla contemplazione della bellezza sensibile di Beatrice, immagine viva della divinità, alla lode contemplativa della bellezza spirituale colla anagogica interpretazione delle visioni e dei fatti, e, dopo il periodo dell'abbandono intellettivo e del traviamento affettivo, alla visione suprema che supera i sensi e

(1) Parad. XXVIII, 130 seg.
(2) Parad. X, 115 seg.
(3) Parad. XXVIII, 133 seg.

Digitized by Google

l'intelletto (1). La triplice chiara divisione si riflette anche nell'ordinamento delle rime, dove siamo sempre condotti in triplice modo dall'Uno al Nove e nell'insieme ad un decuplo Tre coronato dall'Uno (2). Essa ben richiama in Dionisio la via purgativa, illuminativa, unitiva, per le quali si perviene alla triplice conoscenza della divinità nello specchio delle creature sensibili, nell'intelletto e nella *synderesis,* per cui l'intelligenza sorpassa l'intelletto: e come il moto d'amore si risolve in Dionisio nella lode di Dio nei suoi effetti sensibili ed intelligibili, così in Dante nella lode che muove prima dalla beatitudine della vista e del saluto, poi dalla contemplazione intellettiva.

Non senza efficacia dovettero essere per Dante lo stile immaginoso ed il pensiero di Ricardo da S. Vittore,

che a considerar fu più che viro (3);

---

(1) La terza parte non poteva svolgere diffusamente – opera di ben più profonda meditazione – la visione intuitiva dinanzi a cui cede la mente: vi è inserito dunque, dopo il principio contemplativo di Beatrice beata, il dramma dell'errore, del pentimento e della risurrezione che richiama il gran dramma dell'anima, che è nella Commedia.

(2) Secondo questo contenuto di mistica ascensione, la prima parte, della contemplazione sensibile, comprenderebbe il sonetto-visione e nove componimenti brevi; la seconda parte, della contemplazione intellettiva, la canzone « Donne » e nove componimenti, nel mezzo dei quali sta la canzone contenente la visione di morte e di gloria, centro dell'opera; la terza parte, della visione intellettiva, interrotta e ripresa fino all'ascesi suprema, la canzone del dolore e nove componimenti brevi; epilogo è il sonetto della visione mirabile. Si ha dunque lo schema simmetrico: 1 + 9, 1 + 9, 1 + 9, 1; il quale potrà apparire una nuova proposta oltre quelle del Rossetti, del Norton, del Federzoni, che ad ogni modo videro bene, mi sembra, il principio di questo simmetrico ordinamento.

Tutto il Medio evo ha una predilezione per la simbolica del numero, ma in modo particolare i mistici francescani che attingono largamente agli scritti gioachimiti e pseudogioachimiti; Bonaventura dà al numero perfino una base scientifica. A ragione il Vossler (op. cit. I, 1 p 228) chiama il simbolismo del numero che troviamo nella Vita Nuova e nella Commedia « das Geschenk der franziskanischen Mystik ».

(3) Parad. X, v. 132. *Considerar* si riferisce chiaramente alla speculazione mistica, e *più che viro,* forse, alla trasumanazione dell'estasi.

Digitized by Google

i suoi scritti erano stimati il testo più importante delle teorie contemplative, ed il Poeta se ne dovette giovare sopratutto nella descrizione e nell'analisi psicologica, chè pare vi si richiami quando parla dell'invincibile potenza d'amore (*deus fortior*), di cui – afferma Ricardo – « nessuna cosa può essere più forte » (1).

Più autorevole e più direttamente efficace pei primi studi di Dante deve essere stato il pensiero, di S. Bonaventura (2), ancor vivo nella fanciullezza del Poeta. Egli prende, come vedemmo, a guida l'intelletto per trascinare nella mistica ascensione la volontà: anche nella Vita Nuova il raffinamento d'amore che regge sempre secondo « il fedele consiglio de la ragione » è operato dalla conoscenza delle bellezze spirituali ed eterne di Beatrice, la quale è per Dante, prima che la donna del suo cuore, « la gloriosa donna della *sua* mente » (3). E nel triplice grado di ascensione intellettuale, come presso S. Bonaventura, la mente assume gli aspetti di « sensualitas, spiritus, mens », conducendo dietro a sè l'affetto, mentre è intenta « ad speculandum Deum in vestigiis », chè nella bellezza delle creature sensibili e nell'umana ragione è chiara immagine della Trinità.

Pei mistici infatti già la percezione sensibile (sensus) ha qualche cosa di trascendentale (4): è perciò che la bellezza di Beatrice sug-

---

(1) Ho dinanzi il volgarizzamento fatto da Feo Belcari del Trattato dei quattro gradi della carità. (Bibl. classica sacra. Salviucci, Roma 1843) dove riecheggiano qua e là i pensieri e quasi le parole della Vita Nuova: amore nel primo grado piaga – dice Ricardo –, ed anche esteriormente appariscono « i segni dell'anima ferita, cioè pianti, sospiri, il viso pallido, disfatto e magro »; ma in questo tormento dell'anima l'amore, divenuto più forte, sottomette la volontà. Nei gradi superiori amore fa tacere ogni affetto sensibile, e, « più forte della morte », supera i confini dell'umana potenza intellettiva, e conduce, nel « mentis excessu », alla visione beatifica.

(2) Anche *K. Fischer* (Geschichte der nenern Philosophie, Heidelberg 1897, I, p. 93) unisce negli stessi concetti mistici Bonaventura a Dante, « die uns das menschliche Seelenleben in seinem religiösen Entwicklungsgange gleichsam auf seiner Reise zu Gott schildern ».

(3) L'espressione, che apparirà sempre oscura a chi non la interpreti secondo le teorie mistiche, è nelle prime parole introduttive, quasi a riassumere in una parola il concetto dell'amore spirituale-intellettivo.

(4) S. Tommaso distingue invece tre gradi di conoscenza, essenzialmente diversi per qualità: la percezione sensibile, che ha fondamento solo naturale, la percezione intellettiva, la divina rivelazione.

Digitized by Google

gerisce al Poeta il pensiero ch'ella sia il miracolo vivo che rappresenti la Trinità, che la mente, può contemplare estaticamente. Dio è suprema bellezza e verità: una creatura bella e gentile, fatta sostanza incorporea e celeste, conduce ad intuire la bellezza e l'essenza del Creatore, come le creature dell'angelica gerarchia (1), come il Serafino che ispirò l'*Itinerarium* a Bonaventura.

Il problema della conoscenza e la scuola del « dolce stil nuovo ».

Mistica e filosofia hanno nella mentalità medievale tanti punti di contatto da confondersi spesso insieme, tanto che si poteva considerare la mistica come uno speciale orientamento della filosofia. Ed infatti quella non avrebbe avuta parte così importante nel pensiero del secolo XIII, se un altro elemento che la prepara e la contradice, l'averroismo, non avesse esercitata tutta la sua efficacia per la soluzione del problema della conoscenza, in cui vedemmo trasformarsi nella mistica il problema psicologico.

Le varie interpretazioni dei principi che Aristotele pone nel suo trattato intorno all'anima (2) avevano fatto sorgere teorie e soluzioni diverse del problema della conoscenza, il più arduo e dibattuto, dopo che le teorie degli Arabi l'avevano fatto divenire il nucleo d'una concezione panteista, cui si opponeva la concezione cattolica. La distinzione fra intelletto passivo ed intelletto agente, - non chiara, e male conciliantesi col monismo fondamentale nella dottrina aristotelica - conduceva ad intendere il primo come subordinato ed illuminato dalla parte più nobile, l'intelletto attivo « separabile, im-

---

(1) È assai dubbio che il famoso *quando Amore spira...* del Purgatorio abbia distinto significato di quadruplice senso, letterale, morale, allegorico, anagogico, come vorrebbe il *Cesareo* (*Amor mi spira,* in Miscellanea in onore di A. Graf, 1903, p. 541), il quale troppo insiste sulla identità assoluta di Beatrice con un'angelica creatura; ma in quanto amore si riferisce a Beatrice non più umana, ma incorporea e beata, si può ben parafrasare il passo con lui: « quando l'amore di Beatrice, vale a dire dell'Intelligenza celeste in cui m'affiso, riarde dentro di me...., scrivo ».

(2) De An. III, 5.

Digitized by Google

passibile, non commisto a materia » (1), ed aveva dato origine al misticismo di Alessandro d'Afrodisia (III sec. d. C.) che considerò l'intelletto agente separato dall'anima, e lo identificò con Dio, a cui l'intelletto passivo, molteplice negli individui, aspirerebbe congiungersi come a sua perfezione. Con una interpretazione fondamentalmente simile gli Arabi videro nelle *intelligenze* (angeli) che muovono il cielo della luna, piovente di cielo in cielo da Dio, l'intelletto attivo: questo essendo in atto può influire sull'intelletto possibile dell'uomo e farlo partecipe del concetto di universalità che, insieme coi fantasmi dei sensi, concorre a dare l'idea del mondo esteriore.

Ascendendo per gradi, l'anima diviene perfetta quando è specchio dell'universo e si congiunge con Dio, come vuol dimostrare Avicenna. Averroè condusse la dottrina alle sue ultime conseguenze, negando la immortalità dell'anima nell'uomo come individuo ed insieme il libero arbitrio, perchè la volontà si faceva dipendere dall'intelletto che non era dell'individuo. Era ben naturale che tale insegnamento fosse vigorosamente combattuto dagli scolastici, ma nondimeno non solo fu professato pubblicamente nello Studio di Padova, ma in forma più o meno temperata esercitò vasta efficacia sugli spiriti e sulla cultura dell'ultimo medio evo e della Rinascenza (2), chè esso dava il massimo valore a quel concetto della trascendenza che domina tutta la scolastica separando nettamente l'umano dal divino. La mistica, movendo essa pure da Oriente, aveva preparato il terreno all'intellettualismo degli Arabi, con cui s'accordava in quanto ammetteva, con un processo metafisico, la possibilità della conoscenza speculativa delle sostanze incorporee, non per l'Intelligenza universale, ma per l'Amore uni-

(1) De An. III, 7. Per le teorie averroiste e per la dottrina della conoscenza nel medio evo cfr. oltre *Munk,* Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859, e *Rénan,* Averroes et Averroisme, Paris 1867, il capitolo del *Vossler:* « die Erkenntnissproblem » nel volumetto Die philosophische Grundlagen ecc. p. 75, che segue il bello studio di *G. Salvadori:* La poesia giovanile e la canzone d'amore di G. Cavalcanti. Roma 1895 p. 45 seg.; inoltre la conferenza di *F. Tocco* su « Le correnti del pensiero filosofico nel secolo XIII », in « Arte, scienza e fede ai giorni di Dante », (Milano 1901, pp. 179 seg.) e le interessanti pagine di *G. Gentile* su « Federico II e l'Averroismo » (« La filosofia » in « Storia dei Generi letterari ». Milano, Vallardi).

(2) È nota la bolla di Leone X « contra asserentes animam rationalem mortalem esse et in omnibus unicam ».

Digitized by Google

versale. Gli scolastici stessi rendevano omaggio, pur confutandolo con calore, al pensiero intellettualista, cercando nelle loro teorie un compromesso tra questo e la mistica: da Avicenna prese Alberto Magno la dottrina dell'ascensione intellettiva per gradi fino a comprendere l'Intelligenza prima (1); e la dottrina stessa di S. Tommaso sulla creazione divina dell'*anima rationalis* e dell'intelletto non è senza qualche relazione colla teoria averroistica (2).

Ora, la nuova scuola poetica del dolce stile, che nasce « sotto l'influsso della scienza » (3) nella dotta Bologna, dove, per iniziativa di Federico II, la filosofia aveva onorevolissimo luogo, non meno che a Parigi, a Roma, a Colonia, mentre i luminari della scolastica, Alberto, Bonaventura, Tommaso propagano le loro dottrine e discutono e confutano sopratutto l'eresia araba, questa scuola che s'afferma nuova nella profondità, oltre che del sentimento, del pensiero, non poteva non prendere chiara posizione rispetto ad un problema di fondamentale importanza come quello della conoscenza. Ma la corrente tomista che, rigida nei suoi principi, limitava entro gli stretti confini dell'umana individualità l'operosità intellettiva dell'anima, e doveva – dirò col Vossler (4) – « um den Preis ihrer Unsterblichkeit auf die übermenschliche Gottähnlichkeit im averroistischen Sinne verzichten » non poteva ispirare un poeta vero, che ha bisogno di libero campo per le sue fantasie, le sue ardite concezioni, i suoi simboli: tutt'al più poteva dare materia alle rime moralizzanti e teologizzanti di Fra Guittone.

---

(1) I gradi sono sette: possibile. formale, effettivo, dei principi, adepto, assimilativo, divino. Cfr. De intellectu et intelligibili III, 3, al quale trattato il Cavalcanti avrebbe attinto di preferenza le sue teorie secondo *G. Salvadori* (La poesia giovanile e la canzone d'amore di G. Cavalcanti p. 52).

(2) Bene osserva il *Vossler* (Die philos. Grundlagen ecc. p. 75) che nella teoria araba la partecipazione dell'Intelligenza viene dal di fuori in ogni singolo atto di conoscenza ed è passeggera, nella teoria tomista una sola volta al principio della vita umana ed è eterna, l'atto della conoscenza poi viene dal di dentro, dall'operazione dell'intelligenza individuale. Cfr. il recente studio di D. Lamma: La teoria della conoscenza in S. Tommaso d'Aquino, Firenze 1913.

(3) *Gaspary,* Storia della letter. it. I, 89. E con verità afferma *L. Azzolina* (Il dolce stil nuovo. Palermo 1903, p. 41) che « senza il movimento scientifico dell'epoca lo stil nuovo non sarebbe nato ».

(4) Op. cit. p. 76.

Digitized by Google

Ed è ben naturale che il dolce stile aderisse invece alla corrente intellettualista che affascina le menti e lascia spaziare nei campi infiniti del Tutto e del Divino, di cui pone la possibilità di raggiungere la conoscenza. Per esso la concezione ideale e simbolica della donna non è pura fantasia poetica, ma conduce ad identificare l'amore colla conoscenza. Tuttavia, entrati i poeti nella corrente intellettualistica, devono scegliere tra averroismo e mistica: così la bella scuola che ha comune il concetto filosofico d'amore si divide, Guido Cavalcanti segue il razionalismo, G. Guinicelli e Dante la fede.

Il dolce stil nuovo risente adunque di quell'inconscia efficacia che esercitava il pensiero intellettualista sulla poesia, come l'*Intelligenza* ed il *Reggimento dei costumi di donna* ci sono luminoso documento dello sforzo per conciliarlo e temperarlo col dogma religioso. E non in Italia soltanto il senso del trascendentale e del profondo conquista ogni spirito di poeta: perfino la lirica provenzale, che sembra essere reazione alla corrente mistica (1) e filosofica, rivela qua e là colla ricerca del profondo e del sottile, con che il poeta si studia spesso di mascherare la sensualità raffinata, qualche accento che pare di sincero idealismo. E ciò si fa tanto più chiaro e frequente presso i tardivi trovatori (2), che pagano il tributo alla nuova fioritura di studi ed al nuovo fervore religioso, sincero o formale ch'esso fosse dopo la guerra albigese, sì che è veramente da scorgere, come con lucida visione osservò P. Savj-Lopez (3), in questa base filosofica di poesia « tutto un armonico movimento di spiriti, che pure atteggiato qua e là diversamente, pur mostrandosi nei vari luoghi più o meno progredito, più o meno novatore, più o meno artistico e vitale, era determinato da complesse ragioni, le quali agivano concordi sulla linea neolatina ». Ma se questo movimento di spiriti si mostra appunto artistico e vitale solo nei poeti del dolce stile, si deve riconoscere nel fattore filosofico un concepimento nuovo di sincerità ed efficacia, atto a dare in una giovane letteratura buoni frutti di poesia, mentre gli innesti di cultura nella poesia erotica conven-

(1) *F. Tocco* (L'eresia nel medio evo. Firenze 1884, p. 126) osserva che c'è un nesso causale tra lo scoppio delle eresie e la libera poesia amorosa di Provenza.

(2) Cfr. *C. De Lollis* (Dolce stil novo « noel dig. de nova maestria », in Studi Medievali I p. 5 seg.).

(3) In *Giornale storico della let. it.* 1895, p. 75.

Digitized by Google

zionale, fiori di scienza che non recano semi di rinnovamento in giardino vizzito, sono attestazione storica della maturità dei tempi per una poesia ispirata dalla filosofia.

Non è senza significato che Dante faccia riconoscere dal Guinizelli il « caro padre suo » in un rimatore filosofo, Guittone, che poteva ben apparire freddo ed arido teorizzatore e povero poeta, ma che indicava la via della poesia profonda sulla quale si dovevano mettere i poeti nuovi (1). Ed è ancor più importante che dia la gloria maggiore delle rime amorose ad Arnaldo Daniello, il più sottile dei trovatori, preponendolo allo stesso Guinizelli, non per dimostrare, come vorrebbe C. De Lollis (2), che « Arnaldo Daniello, Guido Guinizelli ed egli eran nei rapporti di padre figlio e nepote » o per « sceneggiare le fasi di formazione del dolce stil nuovo », ma per dirci che solo profondità di pensiero e finezza d'arte conducevano ai fastigi della gloria i dolci detti. In questa che è la via vera dell'arte originale, non dell'imitazione, si congiungono colla tradizione dei migliori provenzali, e nello stesso tempo se ne staccano colla forza della loro viva sentimentalità, gli ingegni meditativi e sensitivi del dolce stile.

Può ben affermare V. Rossi (3) validamente, come egli sa, l'essenza artistica del dolce stile, poichè esagerare il contenuto filosofico significa sminuire il valore dell'opera d'arte che è essenzialmente intuitiva, ma non si potrà negare che il fondamento della nuova scuola sia la fusione sincera ed armonica del pensiero filosofico col sentimento; chè un intelletto che sente, come sentivano il Guinizelli, il Cavalcanti e Dante, i problemi dello spirito non può fare

---

(1) L'opinione del *Vossler* (op. cit. p. 19): « schwerlich hätte sich die Lyrik jemals zu jener Spiritualisierung des Gefühls und zu jener Höhe des Gedankens in *dolce stil nuovo* emporgeschwungen ohne das philosophische Versteckspiel und ohne das sprachliche Gliederbrechen der Guittonianer » mi sembra giusta e temperata, ed il *Rossi* combattendola non le toglie valore, quando ammette che il Guinizelli « attingesse ardimento... al suo rimato filosofare da Guittone » (Le opere minori di Dante. Letture fatte in Orsanmichele nel 1905. Sansoni 1906 p. 38).

(2) Cfr. l'articolo citato. Certo la sottigliezza lodata da Dante non dovette consistere solo nell'artificio formale delle rime, sì anche nel pensiero.

(3) Op. cit. p. 72. Il dolce stil nuovo « è un fatto esclusivamente artistico, cui la cultura filosofica può essere stata remota e non necessaria preparazione, ma la cui essenza è tutt'altra ».

Digitized by Google

materia di poesia il sentimento puro in un'età in cui l'Arte è strettamente congiunta col Vero. Ed è davvero troppo semplice dichiarare, come si suole, convenzionalismo e maniera della nuova scuola tutti gli accenni agli *spiriti* e *spiritelli,* all'*intelletto* ed all'*intelligenza,* quando questi affacciano le più gravi ed appassionanti questioni filosofiche.

Ma l'indagine del pensiero informatore della nuova scuola è complessa, poichè il nuovo stile è accordo geniale nei canoni d'un'arte sincera e profonda, ma è ben lungi dall'essere una setta filosofica: ciascun poeta intimamente rivisse i problemi del suo tempo e ad essi diede una soluzione conforme al suo carattere ed alla sua educazione. Ed era ben naturale che rimatori amorosi concentrassero il loro sforzo nella soluzione dell'arduo problema della conoscenza, identificandolo con quello della natura d'amore.

Per Guido Cavalcanti la tradizione popolare raccolta dal Boccaccio, l'esempio delle domestiche convinzioni epicuree (1), l'assenza di qualsiasi espressione di fede nella sua lirica (2) – fatto notevole in un secolo pieno di fede – concordano a renderci certi dell'orientamento assunto dal suo spirito pensoso e severo nel senso opposto alla scolastica, verso l'averroismo. Se dalla sua oscura canzone d'amore, così incerta anche nel testo (3), non si può ricavare un senso chiaro ed esauriente, rimane però ugualmente sicuro che il Poeta, il quale cantò che Amore

> ven da veduta forma che s'intende,
> che prende nel possibile intellecto
> come in subiecto loco e dimoranza,

---

(1) Cfr. *Fr. D'Ovidio.* Studi sulla D. C. Sandron 1901, p. 168-172.

(2) Al famoso sonetto « Una figura della donna mia » non saprei dare col D'Ovidio se non un senso di scherno, oltre che ai frati minori, al culto religioso: la risposta di G. Orlandi lo dimostra chiaramente. Se i 60 sonetti giovanili sono suoi si avrebbe solo un documento – ben osserva il D'Ovidio – della sua religiosità dei primi anni, non dell'età matura.

(3) Ha ragione, mi sembra, *V. Rossi* nell'affermare che, nonostante il tentativo d'interpretazione piena di dottrina fatto dal *Salvadori* (La poesia d'amore di G. Cavalcanti p. 57 seg.), dal *Cesareo* (op. cit. p. 534) e dall'*Azzolina* (Il dolce stil nuovo, p. 42), il senso della canzone rimane sempre oscuro. Cfr. del resto le belle e sobrie pagine di *J. B. Fletcher,* The philosophy of Love of Guido Cavalcanti (Twenty-second Annual Report of the Dante Society - Boston 1904).

Digitized by Google

poneva per fondamento della sua scienza la concezione averroistica. La quale del resto è ancor più chiaramente provata nel sonetto *Io vidi li occhi,* dove senz'altro è sostituita la percezione intellettiva a quella visiva:

del ciel si mosse spirito in quel punto,
che quella donna mi degnò guardare,
e vennesi a posar nel mio pensero,
et lì mi conta sì d'amor lo vero
ched ogni sua virtù veder mi pare
siccom' io fosse nel suo core giunto.

Ma, Guido, pur passando dalla donna reale a cantare un simbolo intellettualistico, non cessa di scrutare i moti dell'anima e fare dell'indagine psicologica, elevata ad indagine ontologica, il motivo fondamentale della sua poesia. Tutto il suo trattato d'amore tende a risolvere il contrasto tra il vero razionale e la passione d'amore, che distrugge tutte le facoltà dell'anima e supera la ragione stessa, divenendo l'intuizione dell'idea pura, separato dall'anima l'eterno dal corruttibile. Il freddo misticismo di Avempace (1) abbracciato dal Cavalcanti si oppone a quello sentimentale e religioso degli altri poeti, che seguono, dandole un carattere culto ed aristocratico, la poesia del movimento francescano rappresentata da Jacopone da Todi (2). Anche di questi tutti è caratteristica comune la profondità nuova con cui si accingono a spiegare il fatto amoroso, che dai Trovatori e dai Siciliani era solamente descritto, considerando amore come un processo intellettivo e la donna come intelligenza separata comuni-

(1) Cfr. Salvadori, op. cit. p. 53.

(2) Pur con una valutazione della filosofia, ben diversa dai poeti del dolce stil nuovo, anche Jacopone esprime nelle sue rime i concetti della mistica teorica; l'ascesi dell'intelligenza al di sopra dell'intelletto e dei sensi per opera d'amore è nei versi:

Puro e semplice intelletto,
Ne va suso tutto schietto,
Saglie al divinal cospetto
Senza lor filosofia.

. . . . . .

Tenendo io acceso l'affetto
Serro tutto l'intelletto
Poi mi metto senza oggetto
Nella santa tenebria.

Digitized by Google

cantesi all'uomo disposto naturalmente a riceverla. Nel Cavalcanti il processo d'amore si riduce ad un processo puramente intellettivo e naturale – di qui la concezione di passione fatale che distrugge l'anima, di amore che è morte –, nel Guinizelli il fatto amoroso da naturale diviene tosto trascendentale ed estasi contemplativa; è, non solo intellettivo, ma anche morale, e morali sono i suoi effetti in anima piena di gentilezza, cioè di cristiana nobiltà che è disposizione a virtù (1). Nè, perchè questi ponga somma verità, anzichè l'Idea pura, Dio, cessa di avere comune col Cavalcanti il concetto di amore che opera come potenza esteriore nell'anima. Ed egli, pure, analizzando i moti misteriosi del cuore umano, con sintesi ardita tenta coglierne l'essenza, con rapida intuizione, cui viene in soccorso l'accesa fantasia, fissare l'arduo vero.

Dante giunge a dare significato diverso alla teoria psicologica del Cavalcanti, movendo dalla semplice concezione sentimentale e mistica del Guinizelli e perfezionandola a dottrina organica. Come il secondo Guido, Dante si riconduce ai principi di filosofia, e tenta nella Vita Nuova una originale soluzione d'amore che diviene psicologico e metafisico. Gli piacque nell'amico la via dell'indagine scientifica e dell'intuizione poetica, non gli piacquero le conclusioni: Amore, violento signore dell'anima che ne agita e ne estingue tutte le potenze, poste drammaticamente in azione nella folla varia degli spiriti e spiritelli, ha un fondo tetro di pessimismo, finisce in una oscura visione di morte. Per Dante questa visione è vita intensa della più eccelsa facoltà intellettiva, a cui cedono le minori facoltà

È l'esaltazione di quella che Jacopone stesso chiama altrove « savia ignoranza », per conseguire la quale è necessaria umiliarsi:

Per contemplare la veritate
. . . . . la sua nichilitate
Prima gli è uopo vedere.

Ed in una ballata di Messer Caccia da Chastello, citata dal Vossler (Die phil. Grundl. p. 109), si parla della « santa sinderesi ». Tanto erano comuni e popolari le teorie mistiche!

(1) Il *Vossler* (Die phil. Grundl. p. 30 seg.) ci riconduce per il concetto ad *De eruditione principum,* a cui anche Dante si richiama nel Conv. IV, 24. Ma tutta la dottrina evangelica è un'affermazione che l'eccellenza e la nobiltà sta nella virtù, non nelle ricchezze e nel sangue, ed il Guinizelli e le prime rime di Dante muovono da questa persuasione, non sentono il bisogno di teorizzare.

Digitized by Google

dell'anima che soffre e s'eleva per gradi nei vari stati psicologici, impersonati nei parlanti spiritelli. Così a Guido era presentata, condotta collo stesso metodo ed in parte colle stesse basi teoriche, una soluzione del problema psicologico che mirava alla fede.

Alberto Magno e S. Tommaso.

Nel darci la storia dei moti dell'anima Dante – lo vedemmo – ricorre fin dalle pagine introduttive alla scienza psicologica di Ugo da S. Vittore, e vi si riferisce anche altrove con manifesta consapevolezza di battere il cammino arduo della scienza (1): tanto questa si confondeva nel suo pensiero colla mistica! Ma Dante ha pure evidentemente fatto qualche studio sopra un libro di un intelletto scolastico, che ha tuttavia stretti rapporti coi mistici teorici, il « De intellectu et intelligibili » di Alberto di Colonia (2), di cui G. Salvadori ha posto in evidenza la singolare importanza per la poesia giovanile di Dante e G. Cavalcanti. È assai verosimile che quando Dante scrisse di Beatrice: « vedeala di sì nobili e laudabili portamenti, che certo di lei si potea dire quella parola del poeta Omero: Ella non parea figliuola d'uomo mortale ma di Deo », avesse dinanzi il libro di Alberto, ove si legge (3): « qui simplici primo et divino intellectui coniunctus est, divinus est et optimus in scientiis et virtutibus ita, quod sicut dixit Homerus: non videbitur viri mortalis filius esse sed Dei », non il libro VII dell'Etica Nicomachea – come pensa il Flamini (4) – poichè il Poeta all'inizio della sua cultura

(1) « E che degno sia chiamare l'appetito cuore e la ragione anima assai è manifesto a coloro a cui mi piace che ciò sia aperto » (§ XXXVIII). Seguendo nella teoria delle potenze Ugo, D. aveva chiamato (§ II) la potenza intellettiva *spirito animale* e la potenza vitale o sensitiva *spirito de la vita* che ha sede nel cuore.

(2) Forse il Poeta ebbe presente anche Alberto Magno (Parva naturalia t. V, p. 151) per la teoria della potenza dell'anima. È opinione di *G. Salvadori* (op. cit. p. 111) che Dante conoscesse la parafrasi del libro neoplatonico *De causis* fatta da Alberto, dal quale deriva la teoria sui gradi di nobiltà esposta nel Convivio (III, 7; IV, 20); ma sulla nobiltà D. non fa alcun ragionamento speciale e la teoria del resto è fondamento « posto in suo dittato » dal Guinizelli, a cui Dante manifestamente s'ispira.

(3) De intell. et intell. III, 9.

(4) Cfr. il comm. alla Vita Nuova.

Digitized by Google

non sembra, come vedremo, conoscesse ancora Aristotele. E tanto più probabile appare quella la fonte del passo dantesco, poichè proprio là si proclama quella naturale necessità dell'anima umana di congiungersi coll'intelletto divino, che forma il pensiero fondamentale della Vita Nuova: « et ideo, cum omnes homines natura scire desiderant, finis desiderii est stare in intellectu divino: quia ultra illum non ascendit aliquis nec ascendere potest »; e nello stesso passo si ammette la possibilità d'una qualche unione dell'intelletto umano colle intelligenze superiori, dal cui lume « influunt in ipsum formae et species sui ordinis », che danno eccellenza di virtù e sapienza. E Beatrice è veramente concepita quale essere sovranaturale che riceve lume diretto da Dio, quale intelligenza angelica in cui il mistico amatore affisandosi contemplando, può mediatamente ricevere luce divina. Il pensiero di Alberto Magno, che ha tanta affinità colla dottrina intellettualistica, è certamente quello espresso dal Guinizelli nella famosa stanza, tanto discussa ed oscura nella lezione e nel concetto (1):

Splende in la intelligenza de lo cielo
deo creator, più ch' a nostri occhi 'l sole;
quella intende 'l so fattor oltra 'l velo (2),
lo ciel vogliando (3) a lui ubidir tole,
e consegue al primero
del giusto deo beato compimento.
Così dar dovria il vero
la bella donna po' che 'n gli occhi splende
de l'om gentil (4) talento
che mai da lei ubidir non si disprende.

---

(1) Quantunque m'accosti nell'interpretazione generale a quella di V. Rossi, non mi so indurre ad accogliere la sua, quanto acuta altrettanto audace (ed egli stesso ne è ben consapevole), ricostruzione; seguo perciò la lezione, che ha tuttavia tante oscurità, del Casini, accettando qualche felice congettura del Rossi.

(2) Quasi tutti i codici hanno, eccetto il Red. *fattor oltra 'l celo,* e mi pare veramente felice la correzione del Valeriani di *celo* in *velo* che non riduce affatto, come pensa il Rossi, il pensiero ad una « mezza eresia », chè il pensiero è quello stesso del Conv. III, 14: « nella Intelligenza raggia la divina luce senza mezzo ».

(3) Leggo col Rossi *vogliando,* per sua volontà, invece che *volgendo,* perchè è più vicino ai codici ed introduce nel pensiero un importante elemento filosofico.

(4) Preferisco la lezione del Rossi, che più s'accosta ai codici, a quella del Casini: *che negli occhi splende de l'om gentil.*

Digitized by Google

Sulla scorta di una fonte filosofica, quale Alberto di Colonia, che nel suo eclettismo riproduce le più vive correnti di pensiero anche eterodosso della sua età, possiamo ritenerci sicuri d'intendere bene il concetto. L'anima della donna è rispetto all'anima dell'amante quello che è il Creatore rispetto ad un'angelica intelligenza; come questa, ricevendo « senza mezzo » il raggio divino, intende Iddio e con atto d'amore sottomette a lui la volontà, così l'amante che ha anima gentile, fedele nell'obbedienza, riceve dagli occhi splendenti della donna raggio dell'eterno vero (1). La stanza seguente ove la donna è assomigliata ad un angelo mostra il pensiero che la lega a questa: il lume che l'uomo vede negli occhi della donna amata non è che un lume riflesso della divinità, come quello delle creature angeliche. Nel sonetto sulla natura d'amore Dante si pone sulla base d'una concezione intellettualistica della teoria della conoscenza, e completa filosoficamente il pensiero di G. Guinizelli, di cui nella prima parte del sonetto fa una specie di parafrasi, riproducendolo perfino nella forma:

Amore e 'l cor gentil sono una cosa,
sì come il saggio in suo dittare pone,
e così esser l'un senza l'altro osa
com' alma razional senza ragione.

Il Guinizelli aveva espresso il pensiero con una immagine analoga:

Al cor gentil ripara sempre amore
. . . . . .
e prende amore in gentilezza loco
così propriamente
come calore in clarità di foco.

---

(1) Così interpretano presso a poco anche il *Rossi* (op. cit. p. 79) ed il *Federzoni* (op. cit. p. 3, 26), ma non mettono, a mio parere, in sufficiente rilievo l'elemento intellettivo collegato con quello affettivo (volontà). Non bene mi sembra veda il *Salvadori* (Fanfulla della domenica 1904 n. 28) in questa stanza la similitudine dell'anima della donna con l'angelo: questo pensiero è invece sottinteso, e sta nel nesso poetico d'idee, che congiunge con lirico volo la stanza colla seguente.

Digitized by Google

Ma nonostante che Dante si richiami al « dettato » del « padre » suo, e ne ricalchi palesemente le orme, non può sfuggire una certa differenza di concezione filosofica. Nel Guinizelli appare oscillante quella che nel Cavalcanti è chiara applicazione della teoria averroistica (1), che pone nell'uomo propriamente solo l'intelletto passivo, mentre l'intelletto attivo è sostanza separata, una intelligenza universale e sublunare di cui l'individuo partecipa ricevendo il suo lume ogni volta che, per la percezione sensibile, richiama, per opera dell'intelletto passivo, una qualche rappresentazione intelligibile. Per Averroè insomma non esiste che un solo universale intelletto attivo, che rispetto alla pluralità delle anime è quello che è la luce rispetto agli oggetti, sui quali si distribuisce senza perdere la sua unità. Proprio questa immagine usa il Guinizelli per chiarire il contatto di Amore con « prava natura »:

> Fere lo sole il fango tutto il giorno;
> Vile riman, nè il sol perde calore.

E sembra accostarsi alla concezione averroistica nel primo verso della canzone, dove « il cor gentile » a cui ripara Amore non è « una cosa » con esso.

Ma con Dante rientriamo decisamente nella dottrina scolastica: l'intelletto attivo è e permane nell'individuo, essendo stato creato da Dio al cominciare della sua vita, e rende intelligibili le forme delle immagini sensibili ricevute dall'intelletto passivo per una specie di astrazione (2). Così, secondo questa teoria, non solo amore, che opera come la facoltà intellettiva e che si identifica con questa, è tutt'uno col cuore gentile nel quale per natura è sempre in potenza, ma dall'apparire sensibile della bellezza di saggia donna « di potenzia si riduce in atto », dopo che « nasce un disio de la cosa piacente ».

---

(1) Si rileggano per esempio nel sonetto « Io vidi li occhi » i versi:

> Dal ciel si mosse spirito in quel punto
> che quella donna mi degnò guardare,
> E vennesi a posar nel mio pensero...

(2) « Intellectus agens facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia per modum abstractionis cuiusdam » (S. Tom. S. Theol. I. 1 q. 84).

Digitized by Google

Non molto diversa è la dottrina d'amore nel Purgatorio (XVIII, vv. 19-33), dove – ben osserva il Rossi (1) – si dichiara amore « una vera attività dell'anima amante ». Infatti « l'animo ch'è creato ad amar presto » (amore in potenza) dalla cosa che piace « in atto è desto »; all'impressione piacevole segue la cognizione, e a questa un piegare amoroso dell'animo. Ed è veramente notevole che il Poeta, maturo di studi filosofici, non contradica a questo proposito le sue prime opinioni scientifiche. Egli è già dunque fin da quando scrive la Vita Nuova indirizzato nella via della scolastica, nonostante che il canto filosofico d'amore lo tenti a volgersi verso l'esempio autorevole dell'amico suo primo, che batte la via dell'averroismo.

Dante mostra invero di non essere digiuno di fondamenti filosofici, e se non ha ancora elaborato un sistema di pensiero, sa ben distinguere ed evitare gli scogli che lo possono allontanare dalla ortodossia. Ed uno era ben grave. Potevano i saggi muovere il dubbio: Poeta, tu rappresenti Amore come un'attività a sè ed intelligente, che s'accosta d'ora in ora all'anima tua e viene dalla parte della tua donna, con la quale quasi lo identifichi; dunque segui la via dell'averroismo in questa concezione dell'intelligenza d'amore, che si comunica a te dal di fuori? No, no, protesta il Poeta, il mio non è che un simbolo poetico, un colore rettorico, quale usarono Virgilio, Lucano, Orazio, Ovidio: Amore è attività che nasce e si compie nell'anima mia, è accidente in sostanza. Così egli chiama calorosamente in soccorso la rettorica per uscire dal pericolo d'una opinione eterodossa, a cui lo conduceva, quasi inconscio, l'indirizzo intellettualistico della scuola del dolce stile: « potrebbe qui dubitare persona degna di dichiararle onne dubitazione, e dubitare potrebbe di ciò, che io dico d'Amore, come se fosse una cosa per sè e non solamente sostanzia intelligente, ma sì come fosse sostanzia corporale: la quale cosa, secondo la veritade è falsa ». E la verità naturalmente è la cattolica opinione di S. Tommaso, che combatte la dottrina averroista « de unitate intellectus »: « Amore non è per sè siccome sustanzia, ma è uno accidente in sustanzia » (2). Ed un altro importante problema implicava la figu-

(1) Op. cit. p. 87, dove combatte l'interpretazione averroistica di « Amor mi spira » data da L. Azzolina (op. cit. p. 8).

(2) V. N. XXXV.

Digitized by Google

razione d'Amore. Oltre che una passione, amore era pure una *universalis substantia:* la personificazione poteva lasciar credere che Dante s'accostasse, in opposizione ai nominalisti, « qui nonnisi flatum vocis putant esse universales substantias » (1), ai realisti ed a S. Anselmo, che ammettono nell'universale una esistenza separata dall'individuo. Al Poeta piace notare come egli aderisca al realismo moderato rappresentato da Alberto e S. Tommaso nella formula « universalia in re ». E nella terminologia scientifica: « non è per sè, come sustanzia, ma come accidente in sustanzia », riecheggia quel latino scolastico, che è citato nella sua interezza per una sentenza che certo si riferisce alla stessa soluzione del problema ideologico degli universali: « ... con ciò sia cosa che li nomi seguitino le nominate cose, sì come è scritto: nomina sunt consequentia rerum » (2).

Sono echi d'una cultura in formazione, ma che ci additano la via di pensiero che Dante imprende a percorrere. All'Aquinate siamo di nuovo ricondotti non solo dove riproduce la sua terminologia scientifica (« di potenza si riduce in atto » trova la sua versione esatta in « de potentia reduci in actum ») (3) o la sua definizione di uomo « essere risibile » (4), ma anche dove cita Aristotele per via indiretta (5).

Ma non chiediamo troppo al giovane pensatore. Ci basti aver colto l'orientamento del suo pensiero verso le correnti mistiche e filosofiche del tempo. Il fatto stesso di avere armonizzato le une colle altre ci è prova che egli s'era accinto ai nuovi studi severi recandovi un carattere di originalità, che si rivela in questo suo primo spirito eclettico. Il pensiero è ora più mistico che scolastico,

---

(1) S. Anselmo. In Trin. c. II.

(2) Non è citata la fonte della sentenza ed il « come è scritto » può bene indicare una di quelle nozioni generali di cultura, come mostrerebbe l'argomento non filosofico a proposito del quale è fatta la citazione.

(3) S. Theol. I, q. 2, a. 3 e spesso.

(4) S. Theol. I, II, q. 41, a. 1: naturale est homini esse risibile.

(5) *G. Salvadori* ha dimostrato (op. cit. p. 114) che nella V. N. LXI fa « dire ad Aristotele nel secondo della Metafisica quello che non vi dice », perchè cioè là egli non citava direttamente, ma attingeva a S. Tommaso (Summa contra gentes III, 45). Così è probabile che D. facesse anche per la definizione di corpo « localmente mobile » (§ XXV).

Digitized by Google

ma la mistica è approfondita, in quanto è sentimento, con l'indagine psicologica, in quanto è sistema ideologico, con accenni ai problemi filosofici più importanti; il metodo stesso delle sottili *divisioni* nelle rime ci chiarisce il proposito d'un disciplinamento scolastico alla sua opera poetica. È insomma il preludio dell'armonico robusto pensiero della Commedia, ove ragione e fede, filosofia e mistica hanno il più maraviglioso monumento che mai sapesse creare intelletto medievale, anche se si potesse prescindere da ciò che per noi è più maraviglioso, l'arte.

LA MISTICA DI DANTE.

La Vita Nuova si muove tutta nella sfera della mistica e, mercè questa, ha valore il suo organismo di pensiero; ma anche quando il Poeta sarà più addentrato nella filosofia, serberà per una grande concezione d'arte l'ascensione dell'anima a Dio, pur abbandonando la psicologia teologica dei Vittorini: « wo bei Hugo – ben osserva il Vossler (1) – theologische Methode war, ist bei Dante dichterische Wirklichkeit geworden. Gerade deshalb, weil die religiöse Geschichte der Seele zum Gegenstand seiner Kunst geworden war, konnte sie nicht zugleich das ziel seiner Forschung sein ». Nella Commedia egli s'accosta alla teoria tomistica della contemplazione; tuttavia è pur vero che, poste in linea subordinata le piccole verità della dialettica, supera S. Tommaso, perchè della contemplazione, « ipsa cognitio veritatis » (2), fa il fulcro del suo organismo filosofico, tenendo così il suo pensiero maturo in salda continuità con quello giovanile. Egli è persuaso ormai che solo la vita attiva, perfetta nell'esercizio delle virtù morali, renda possibile la vita contemplativa (3): il grande viaggio d'oltretomba è fatto per l'acquisto di quest'abito virtuoso, mercè il quale l'intelletto

---

(1) Die Goettliche Kom. I, p. I p. 158.

(2) S. Tommaso. Summa Theol. II, II, 179, 1, 2.

(3) Cfr. l'articolo di ***Zuccante:*** La vita attiva e la vita contemplativa in S. Tommaso e in Dante, nella Raccolta di scritti critici « Dai tempi antichi ai tempi moderni » per le nozze di M. Scherillo. Milano 1904, p. 167.

Digitized by Google

consegue, dopo il lume umano, quello divino. E mentre S. Tommaso proclama (1) « nemo videns Deum in ista vita vivitur istis sensibus corporis », Dante fa divenire poetica realtà quel raro caso eccezionale e miracoloso, a mala pena accennato dall'Aquinate, pel quale l'uomo potrebbe giungere a sopranaturale visione « alienatus a carnalibus sensibus ». La Vita Nuova prepara mirabilmente la via a questa concezione della visione beatifica del Sommo Vero, chè là pure la volontà purificata, se non nella pratica virtuosa, nelle virtù solitarie della purezza del cuore e dell'umiltà, solleva l'intelletto a Dio.

Educazione e cultura prima del Poeta sono mistiche e il libretto giovanile sta ad attestarlo. Non mi sembra dunque sia nel vero il Vossler quando vede in Dante un mistico occasionale (Gelegenheits-mystiker), divenuto tale per i tristi casi della sua vita d'esiglio (2). È vero, nella Commedia il suo misticismo comincia solo là dove non giungono le forze della ragione: « eben dort wo die eigene Kraft versagt, beginnt bei Dante die mystische Hingabe »; e l'individualità lungi dall'annientarsi si arricchisce e perfeziona nell'acquisto di nuovi abiti virtuosi e di nuovi veri. Ma sia pure con queste ragionevoli limitazioni, non mi pare che possa, chi pensi lo sviluppo intero del pensiero dantesco, negare il naturale e conscio svolgimento d'un misticismo che nasce nella ingenua fede della fanciullezza e cresce nella prima cultura giovanile, quando le dolorose vicende della vita non avevano ancora duramente provato il Poeta. La certezza di fede lampeggia ad ogni istante nella elaborazione dei testi scritturali: muove dalla ispirazione evangelica, per fermarsi dapprima alla concezione dionisiana e dei Vittorini, per ritornare poi, attraverso S. Bonaventura e S. Tommaso, alla mistica evangelica di S. Paolo. Dante nel Paradiso ha piena coscienza dei limiti della ragione, ed acutamente si può ben chiamare la sua mistica « die Ironie der Vernunft über sich selbst » (3); ma questa non cessa perciò di essere una fede e

(1) S. Theol. II, II, 180, 5.

(2) Op. cit. p. 124.

(3) Op. cit. p. 225. Ma non credo si possa concludere col Vossler che « die franziskanische Mystik unserern Dichter zwar eine Fülle von Stimmungen und Darstellungsmittel, aber keinen einzigen systematischen Gedanken geliefert hat » (p. 228). Si potrà ammettere che in filosofia Dante è essenzialmente tomista, ma

Digitized by Google

parte essenziale d'un cosciente sistema filosofico che non si potrà ridurre a sola poetica creazione della fantasia. Ed è pure là l'intelletto d'amore che conduce alla visione del vero, poichè, come per Bonaventura, la « certitudo adhaesionis », che proviene da amore, è più forte e sicura della « certitudo speculationis », che proviene dall'intelletto.

Questa mistica cerca la via verso Dio – dirò con K. Fischer (1) – « durch das Geheimniss des Menschen », nel fondo misterioso dell'anima umana, dove si cela la scintilla divina del vero, sfavillante talora nel « sogno divinatore » (il lampo che rivela l'immortalità dell'anima) (2) e divampante nella visione. « Stoltezza sarebbe – ripeterò egregie parole (3) – sorridere di questo misticismo che esprime con tanta ingenuità le aspirazioni immediate più profonde dello spirito umano », di questa ricerca del vero assoluto che si volge tutta al mondo intelligibile rivelato delle facoltà superiori della psiche ed è schiva del mondo contingente della conoscenza sensibile. È d'uopo riconoscere in questo movimento di spiriti una base di pensiero profondo ed un principio di verità che s'affaccia più volte, con varie illazioni, nella storia del pensiero filosofico; dai neoplatonici a Cartesio, fino al novissimo atteggiamento di qualche pensatore moderno (Bergson), è un riaffermarsi continuo del principio di S. Agostino: « in interiore homine habitat veritas ».

Questo elemento speculativo può ben svilupparsi fuori della mistica e molti intelletti medievali, che vollero trarne le estreme conseguenze, furono condotti all'eterodossia; ridotto al servizio della fede può diventare una vaga aspirazione sentimentale verso Dio, senza alcun contatto colla filosofia, anzi spesso in opposizione

---

non si può non vedere nel Paradiso gravare il centro del suo sistema verso una originale elaborazione della mistica. Se l'epistola a Gangrande è autentica – e non mi pare vi sieno forti ragioni per dubitarne – il Poeta chiaramente ci riconduce alle fonti mistiche che presiedettero al suo pensiero nella composizione della Commedia: non solo si richiama all'epistola di S. Paolo ai Corinti ma anche al libro « de contemplatione » di Ricardo da S. Vittore, al « de consideratione » di S. Bernardo, al « de quantitate animae » di S. Agostino.

(1) Op. cit. I, p. 92.

(2) Conv. II, 9.

(3) *G. Gentile,* Op. cit. p. 91.

Digitized by Google

alla filosofia. Ma Dante attinge la sua ispirazione mistica a sì limpida fonte, la francescana ed evangelica, che neppure si accosta alla eterodossia. E pur rimanendo un mistico ortodosso, è un intellettuale: non riduce il suo pensiero alla sola sentimentalità religiosa, nè è ostile alla filosofia, come il *giullare di Dio* Jacopone, se fin nella Vita Nuova che è, si noti, un'elaborazione intellettualistica del sentimento amoroso, sono accennati e valutati importanti problemi filosofici, sussidio alla fede. E d'altra parte è ben lontano sì dal bigottismo e dagli sdilinquimenti morbosi che caratterizzeranno la pietà devota del 500 e del 600, come dal piegare il suo pensiero mistico verso una teosofia, ciò che avverrà nella Rinascenza. Insomma la sua è mistica, non misticismo, quella che è inerente ed essenziale al cristianesimo e ad una sobria e sincera pietà religiosa, e che nella forma più semplice si può chiamare con K. Fischer (1) « der Ausdruck des inneren religiösen Lebens das in der Stille und Tiefe des Gemüths den Weg zu Gott sucht ».

Dante è fermo in questa fede sincera e senza formalismi, equilibrata nei confini della perfettibilità umana. Questa è l'arte della sua lirica d'amore, che ha bisogno, più che di rigorosi elementi logici, delle libere intuizioni della fantasia e del sentimento, lo salvano da un traviamento intellettuale, nel tempo che gli occhi giovinetti di Beatrice, nella realtà e nella visione, gli erano luce al Vero. Ma la mente incline alla razionalità e la fervida brama di studi, che rivela il libretto giovanile, non lo dovevano lasciare immobile in un atteggiamento di spirito, che sarebbe divenuta inerzia intellettuale, e sarebbe finito, di fronte alla scienza, nello scetticismo della « santa tenebria ».

---

(1) Op. cit. I, p. 92.

Digitized by Google